

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



APOCALÍPTICA Y MÍSTICA JUDÍAS:
UNA RELACIÓN DE INTERDEPENDENCIA

TESIS DOCTORAL DE:

COSSETTE GALINDO AYALA

DIRIGIDA POR:

LUIS VEGAS MONTANER

Madrid, 2013

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto Universitario de Ciencias de las
Religiones

Tesis que para obtener el grado de doctor en Ciencias de las Religiones
se presenta bajo el título:

Apocalíptica y mística judías:
una relación de interdependencia

Doctoranda: Cossette Galindo Ayala
Director de tesis: Dr. Luis Vegas Montaner

Madrid, octubre de 2012

Agradecimientos

Quiero expresar aquí mi más sincero agradecimiento a todos los miembros del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid por su apoyo en la realización de este trabajo. Especialmente, agradezco al doctor Luis Vegas Montaner, quien estuvo presente a lo largo del proceso de investigación, guiando con gran paciencia y esmero las pautas para este mi primer acercamiento a la historia del judaísmo y al género de los apocalipsis judíos. Asimismo, agradezco a mis compañeros de doctorado su gran solidaridad, apoyo y amistad durante los años en que hemos compartido un interés por los temas de la religión. Finalmente, quiero expresar mi cariño y reconocimiento a mis padres, Joaquín Galindo e Isabel Ayala, quienes con enorme generosidad, amor y confianza me han apoyado en mi profesión como investigadora. Para ellos va mi más profundo agradecimiento y la dedicación de esta tesis.

Índice

Introducción.....	7
--------------------------	----------

I. Apocalíptica y mística bajo la perspectiva del «tiempo-Eje»

I.1.1 El «tiempo-Eje» y las culturas orientales.....	29
I.1.2 La reforma zoroastriana en el mazdeísmo.....	35
I.1.3 La antigua Grecia y el «pensamiento de segundo grado».....	41
I.2.1 El tiempo axial en el antiguo Israel.....	51
I.2.2 Israel en el espectro de la civilización helenística.....	56
I.2.3 El tiempo de los escribas.....	59
I.3.1 El segundo «gran paso» en Israel.....	63
I.3.2 El estadio romántico de la religión.....	73
I.3.3 Hacia una idea de salvación.....	77

II. Los apocalipsis, un género que se fundamenta en la remitologización del judaísmo

II.1.1 Definición aproximada de mito.....	83
II.1.2 Estructura del mito: espacio, tiempo y número.....	92
II.1.3 Funciones del mito.....	100
II.2.1 Mito e historia en la teología de Israel.....	104
II.2.2 Teología del Exilio.....	110
II.2.3 La escatología apocalíptica, efecto de la remitologización.....	118
II.3.1 Personalización o sacralización de la Sabiduría.....	126
II.3.2 Teología de la Creación.....	140
II.3.3 Sabiduría e inmortalidad.....	149

III. Mística y apocalíptica, una relación de interdependencia

III.1.1 Del mito al símbolo en los apocalipsis judíos.....	159
III.1.2 El objeto arcaico perdido: la pureza.....	173
III.1.3 Lo trágico y lo ético en los apocalipsis judíos.....	182

III.2.1 Reinmanencia de Dios en la Creación y en el individuo.....	195
III.2.2 Entrada de los justos a la tierra prometida.....	214
III.2.3 Retorno del pueblo a Jerusalén.....	235
III.3.1 La <i>visio mystica</i> y la revelación de secretos celestiales.....	251
III.3.2 El símbolo místico, de la mitología a la fenomenología.....	288
III.3.3 El símbolo místico dentro del mito de salvación.....	315
 Conclusiones.....	 331
 Bibliografía.....	 339

Introducción

Comenzaremos por recordar la distinción propuesta por el estudioso Paul Hanson¹ entre la «escatología apocalíptica» como perspectiva teológica, el «apocalipticismo» como un tipo de ideología respecto a un contexto social e histórico determinado y los «apocalipsis» como género literario. Aun cuando las tres clases se encuentran entreveradas, es importante hacer la distinción para establecer los criterios de estudio del presente trabajo.

Respecto a la «escatología apocalíptica», sus rasgos centrales han sido definidos en gran medida a partir de su comparación con la «escatología profética». Si bien la preocupación sobre las «cosas últimas» ocupa un lugar importante en la tradición apocalíptica, ha sido un error identificar apocalíptica y escatología. En realidad, el dominio de la apocalíptica es más amplio que el de la escatología y para que los contenidos de esta última puedan ser considerados apocalípticos es preciso que se presenten en forma de revelación. Se habla de dos corrientes escatológicas distintas contenidas en los apocalipsis judíos. En primer lugar, encontramos una «escatología nacional y terrenal», que tiene como tema central el triunfo de Israel sobre las naciones enemigas, acompañado de la llegada del Mesías, quien es heredero de la casa de David, y en donde la expectativa de una prosperidad de la que gozará el pueblo nunca rebasa el horizonte de la vida presente. La otra corriente es «trascendente y universalista», la cual no sólo toma en cuenta el destino de Israel, sino el de la humanidad entera, en donde el Mesías tiene un carácter preexistente, cuyo juicio se cernirá sobre todos los hombres, y que considera que el mundo presente, irremediabilmente corrompido, será sustituido

¹ *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.

por el mundo venidero y eterno. Ambas corrientes constituyen el ideario de la apocalíptica judía y sería un error considerar una sólo de ellas por separado².

Tal vez uno de los problemas más importantes que afronta el estudioso de la apocalíptica es la manera en que la escatología y la cosmología se afectan mutuamente. Así, muchas de las revelaciones sobre el orden de la Creación, tales como las distintas regiones del cosmos, el abismo, la tierra, los cielos, los parajes que habitarán los justos o pecadores tras el Juicio Final describen un mundo pre-existente que a la vez constituye el «futuro último» de la Creación y la humanidad. Aun en los apocalipsis marcadamente históricos, la realidad del mundo celestial y las acciones de los agentes celestiales son una parte esencial en la concepción de un mundo o realidad paralela, común al género apocalíptico³. Dentro de la literatura apocalíptica las fuerzas cósmicas trascendentes son la verdadera causa de la injusticia que se desata en la tierra, cuya resolución sólo puede provenir de la intervención divina en el *esjáton* o después de la muerte. Los seres humanos sólo pueden optar por aliarse con las fuerzas del bien o del mal, pues el dominio que tienen éstas es mucho más poderoso que el que puede lograr cualquier acción humana⁴.

En relación con el denominado «apocalypticismo» como un movimiento social que utiliza los apocalipsis como forma de expresión, George Nickelsburg⁵ advierte que no existe información suficiente sobre el contexto social de muchos apocalipsis, por lo que uno sólo de estos escritos puede potencialmente ser aplicado a una amplia diversidad de situaciones. La primera aproximación al contexto vital (*Sitz im Leben*) y a los aspectos sociales y culturales que respaldan el género apocalíptico fue realizada por

2 “Pues contra los partidarios exagerados de la trascendencia en la apocalíptica judía hay que poner de relieve el carácter particularista, nacional, político, terrestre de las esperanzas judías en general, incluso en los libros que presentan huellas indiscutibles de trascendencia. Y contra quienes sitúan toda la escatología de estos escritos en el plano terrenal hay que decir que las creencias de la inmortalidad del alma, la resurrección, la recompensa de orden sobrenatural en la vida futura, la creencia en un Mesías preexistente, divino, redentor espiritual que reinará eternamente, arrancan ya del A.T., aunque sólo sea germinalmente” Luis Vegas Montaner, «Profetismo y apocalíptica»: *El Olivo*, Madrid, (1982), 19-39, pp. 23-24.

3 John J. Collins, «The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, 531-548, pp. 544-5. El autor insiste en la variedad de funciones, en sentido parenético, que en cada caso cumple un apocalipsis. La coherencia del género ha de encontrarse más bien en la estructura conceptual subyacente, es decir, la creencia en otro mundo celestial, un mundo que es ya una realidad existente y en el juicio definitivo de todos los hombres tras la muerte.

4 Frederick J. Murphy, «Apocalypses and Apocalypticism. The State of the Question», *CR:BS* (Currents in Research: Biblical Studies) 2 (1994), 147-179, p. 159.

5 «Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism»: David Hellholm (ed.), *op.cit.*, 641-654, pp. 645-654.

Otto Plöger (*Theocracy and Eschatology*, Richmond, Va, 1968, 1ªed. 1959) quien argumentó que es al grupo de los *Hasidîm* (piadosos), mencionado en 1 Mac 2, 42⁶, a quién se debe atribuir la autoría del libro de *Daniel*, así como el impulso de un movimiento por la canonización de los libros proféticos como suplemento del Pentateuco. Martin Hengel en su obra *Judaism and Hellenism* (Philadelphia, Penn., 1974, 1ªed. 1973), basado principalmente en los Rollos del Mar Muerto, argumentó que el término «esenio» es el nombre hebreo para referirse a quienes provienen del Este. Detectó información acerca de la historia de los *Hasidîm* en el *Documento de Damasco*, el cual señala el surgimiento de la «raíz de la planta» veinte años antes de la aparición del Maestro de Justicia, es decir, hacia el año 175-170 a.C. Así lo corrobora también evidencia proveniente del *Apocalipsis Animal* (1 En 85-90) y del *Apocalipsis de las Semanas* (1 En 93; 91, 11-17), que es algo anterior. De acuerdo con esta interpretación, el libro de *Daniel*, así como las partes más antiguas del libro de *1 Enoc*, son de origen hasídico, constituyendo este grupo la raíz común a esenios y fariseos. Hengel encuentra evidencia sobre los primeros *Hasidîm* en el Salmo 149, 1, y con mayor certeza en los salmos apócrifos de la Cueva 11 de Qumrán. La «asamblea de los píos» como una comunidad penitencial (*Doc. Damasco* 1; 1 En 90, 6; 93,9) refleja su absoluta desaprobación respecto al judaísmo post-exílico, incluyendo el culto en el Templo, así como de toda influencia helenística. La visión que reflejan los escritos apocalípticos en general derivaría de un estado de crisis a causa de la invasión helenística, pero, irónicamente, la ideología que reflejan los apocalipsis es deudora, en gran medida, del pensamiento helenístico. La segunda parte de su escrito, que se apoya en la evidencia de los Rollos del Mar Muerto, gira en torno al temprano esenismo, entendiéndolo como una comunidad «escatológica de salvación», señalando las consecuencias sociales que esta atribución lleva consigo, tales como su alejamiento y aislamiento en el desierto y la estructura misma de la comunidad.

Esta última característica coincide en gran medida con los movimientos milenaristas estudiados por S. R. Isenberg («Millenarism in Greco-Roman Palestine»: *Religion* 4 [1974], pp. 26-46), quien recoge las categorías expuestas por K. Burridge (*New Heaven New Earth*, New York, 1969) respecto a los movimientos milenaristas de las islas del Pacífico. Isenberg explica que en tiempos de levantamientos, suele surgir

6 Durante la revuelta macabea, fueron seguramente los *hasidîm* quienes, incapaces de defenderse durante el Sabbath, sucumbieron ante el ataque de Antíoco IV Epífanes. Según Josefo (Ant. XIII, 17s) durante el principado de Jonatán, hacia el 150 a.C., los *hasidîm* se dividieron en fariseos y esenios, mejor conocidos desde los descubrimientos de Qumrán.

algún grupo que se siente en desventaja e incapaz de cumplir lo exigido por los grupos regentes, lo cual quiere decir sentirse virtualmente excluido del proceso de redención. El grupo atribuye las causas de su desventaja a los poderes establecidos, a quienes considera mentirosos, hijos de las tinieblas, equivocados. La consecuencia directa es crear una estructura social alternativa, la cual se fundamenta en nuevas asunciones acerca del poder y nuevas reglas que pueden ser entendidas como un retorno al estado original de pureza de las tradiciones que ha pervertido el *establishment*. Esta estructura depende de la aparición de un líder capaz de articular la insatisfacción de un grupo, sintiéndose él mismo oprimido por los poderes regentes, y capaz de apuntar hacia la resolución del problema. El profeta milenarista transforma y reconduce la tradición a tal grado que las nuevas reglas y asunciones son vistas como revelaciones divinas. Finalmente, si este grupo es tolerado por la estructura de poder, puede llegar a institucionalizarse y perder así su enfoque escatológico. De lo contrario, puede generar tanta hostilidad que es aplastado por el *establishment*. Isenberg aplica este escenario a los miembros de la comunidad de Qumrán pues, de igual manera, sintiéndose alienados del Templo y el culto oficiales –a los que consideran presididos por un grupo sacerdotal ilegítimo–, y encontrándose ellos mismos en una marcada oposición contra las falsas interpretaciones de los fariseos sobre la Torah se auto-exilian en el desierto donde instituyen la comunidad de los redimidos. Ahí se dedican a estudiar y observar la Torah de acuerdo con la interpretación revelada del Maestro de Justicia⁷ en espera del orden nuevo.

Siguiendo en gran medida este planteamiento, Paul Hanson («Apocalypticism»: *IDBSup*, Nashville, Tenn. 1976, pp. 30-31) explica los orígenes del apocalipticismo como parte de un grupo que se percibe alienado de las estructuras y simbolismos dominantes y, por tanto, responde con la creación de un universo simbólico sustituto. La escatología apocalíptica permite a la comunidad mantener un sentido de identidad no como parte de una sociedad, sino de las acciones redentoras de Dios que se efectúan en un nivel cósmico. Los movimientos apocalípticos pueden expresar su oposición, ya sea imaginando una sociedad basada en un universo utópico, o bien respondiendo con

⁷ Una vez que Judas Macabeo fue derrotado y asesinado en la batalla de Beerzet, la comunidad reclamó a su hermano Jonatán continuar la lucha contra los «sin ley» y los invasores extranjeros. El rey ptolomeo Demetrio I Sóter decidió aliarse con Jonatán con la intención de combatir al rey seleúcida Alejandro Balas «Epífanés», que había ocupado Tolemaida en el año 152 a. C. Al enterarse, el rey Alejandro decide aliarse a su vez con Jonatán y nombrarle sumo sacerdote de Jerusalén. Así, quedaba suplantado el sacerdocio de los Oníadas, cuyo último heredero, hijo de Onías III, se refugió en Egipto, donde levantó el templo de Leontópolis. Esta fue también la ocasión en que otro sacerdote, el «Maestro de Justicia», se refugió en Qumrán (cf. 1 Mac 1-21).

violencia, convirtiéndose en una comunidad revolucionaria, y construyendo un contra-universo simbólico. John J. Collins (*The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, HSM 16, Missoula, Mont., 1997) define el grupo de los *Ḥasidîm* tal como son descritos en 1 y 2 Macabeos, es decir, como un grupo de escribas dispuestos a tomar las armas en nombre de la Torah. Sin embargo, identifica un grupo distinto, los *maškilim*, de corte no violento, que refleja la actitud de resistencia pasiva expuesta en escritos como el *Testamento de Moisés y Daniel*.

George Nickelsburg declara tener sus reservas respecto a la hipótesis hasídica (al igual que Davies, «Hasidim in the Maccabean Period»: *JJS* 28 [1977] pp. 127-140), pues las únicas referencias explícitas que se tiene de los *Ḥasidîm* en el periodo macabeo son 1 Mac 2,42 y 7; 13; y 2 Mac 14, 6. Según dice el primer pasaje, aquél era un grupo de grandes guerreros, por lo que se entiende que no debieron ser precisamente reclutas improvisados. Aun cuando el siguiente pasaje hable de que hicieron las paces, no demuestra indicios de que lo hicieran con alivio y como si significara la vuelta a un estado de pacifismo anterior. La teoría de que eran un grupo pacífico se basa en que aquellos que fueron masacrados sin resistirse en las cuevas durante el *sabbath* eran *Ḥasidîm*, (1 Mac 2, 29-38), algo que el texto no declara explícitamente. De ahí que la hipótesis de que los *Ḥasidîm* fueran los autores del libro de *Daniel* resulta problemática, ya que este texto no demuestra ningún tipo de ideología militar, además de haber sido escrito, de acuerdo con *1 Macabeos*, cuando los *Ḥasidîm* se aliaron con los asmoneos.

De acuerdo con George Nickelsburg, para obtener un panorama integral de los aspectos sociales que subyacen en la literatura apocalíptica es importante preguntarnos por 1) los factores sociales que impulsan un tipo de respuesta apocalíptica; 2) la estructura de pensamiento de esta respuesta; 3) la manera en que esta respuesta es aplicada en la vida. Gran parte de lo que se puede conocer acerca de los movimientos sociales apocalípticos puede extraerse de los Rollos del Mar Muerto que, en este sentido, son inusualmente ricos. Finalmente, cada uno de los apocalipsis debe ser estudiado en su singularidad, ya que no todos los textos cumplen la misma función social. Lo que cuenta no es tanto los hechos objetivos tal como un observador neutral pudiera verlos, sino la experiencia de estos grupos y la percepción de sus circunstancias, es decir, que es preciso tener precaución al tomar estos escritos como fuente de información para una reconstrucción histórica.

Según Frederick Murphy⁸, se habla del género apocalíptico como literatura de exaltación y/o consolación que refleja la ideología de un «grupo en crisis». Sin embargo, mientras que en los apocalipsis de corte escatológico e histórico esta crisis parece motivar gran parte del contenido, en los apocalipsis que tienen como eje central la experiencia visionaria y la revelación de secretos sobre el cosmos, la función social que cumplen queda aún en la incertidumbre. Tal como explica John J. Collins⁹ respecto a los apocalipsis provenientes de la diáspora helenística como son *2 Enoc* (eslavo), *3 Baruc* (griego) y *Testamento de Abraham*, éstos no demuestran adscribirse a un grupo específico y ni siquiera incluyen la oposición judío/gentil. Si bien contienen la oposición general entre justos y pecadores, no hay indicios que señalen a una comunidad en particular. Sin excluir la posibilidad de que estos trabajos hayan sido producidos por un grupo organizado basado en la revelación divina, la función de ésta no es tanto la de preservar a un grupo específico como la de recomendar ciertas actitudes para la humanidad en general.

Adela Yarbro Collins¹⁰ ha propuesto que la función social de los apocalipsis es la de interpretar las circunstancias actuales a la luz del mundo sobrenatural y el futuro e influenciar tanto el entendimiento como el comportamiento de una audiencia bajo la idea de autoridad divina. Efectivamente, la parénesis tiene un papel particularmente importante en algunos apocalipsis como *2 Baruc* y *3 Baruc*, pero todos en alguna medida contienen un aspecto exhortativo-homilético, destinado a cambiar el comportamiento de sus receptores, así como a hacerles resistir las duras circunstancias con la esperanza de un cambio en este mundo o el otro¹¹.

Finalmente entramos al terreno de los apocalipsis como género literario. La noción de género ha sido largamente debatida, aunque existe un acuerdo común en considerar el trabajo de John J. Collins (*Semeia* 14, 1979) como el más aceptable en lo que concierne a la forma y el contenido de los textos. En este trabajo se ofrece la siguiente definición con base en dos variables: «marco de revelación» y «contenido de la revelación»:

«Apocalypse» is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human

8 Frederick Murphy, «Apocalypses and Apocalypticism», pp. 160-1.

9 John J. Collins, «The Genre Apocalypse»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, pp. 546-7.

10 «Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting», *Semeia* 36, 1986, p. 7.

11 Jürgen C.H. Lebram (1983), en Frederick Murphy, «Apocalypses and Apocalypticism», p. 153.

*recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world*¹².

Acordamos con John J. Collins que el estudio de la escatología apocalíptica como perspectiva teológica, así como de la función social que ésta cumple, ha de partir de la evidencia literaria con la que contamos. En este sentido, tenemos un conglomerado de escritos producidos en el periodo comprendido entre el s. III a.C. y II d.C., los cuales comportan estructuras y contenidos análogos de acuerdo con la evidencia textual y contextual con la que se cuenta. La labor que los especialistas han emprendido para asentar una definición válida de este género nos permiten ahora incursionar en su estudio como parte de una tradición definida.

Tras revisar el esquema de la morfología del género apocalíptico expuesto en *Semeia 14*, extraemos los dos grupos principales que plantea este trabajo: I) apocalipsis que no contienen viajes celestiales (*Daniel 7-12*, *Apocalipsis animal*, *Apocalipsis de las semanas (1 Enoc)*, *Jubileos 23*, *4 Ezra* y *2 Baruc*); II) apocalipsis que contienen viajes celestiales.

De acuerdo con el esquema de *Semeia 14*, la presencia o no de viajes celestiales determina en gran medida el marco y contenido de la revelación. Dado que los viajes celestiales implican el contacto con seres sobrenaturales y en algunos casos la contemplación del Trono divino, serán los apocalipsis del tipo II los que tomaremos como *corpus* central de investigación. Dentro de los apocalipsis que contienen viajes celestiales y que presentan también una revisión de la historia (IIa) encontramos sólo el del *Apocalipsis de Abraham* y el documento tardío *Sefer Hekhalot (3 Enoc)*, donde el interés por la historia es rebasado por la prominencia del mundo celestial. Esto nos indica que, en la medida en que el motivo del viaje celestial y el contacto con seres sobrenaturales cobran relevancia, el contenido histórico tiende a desaparecer. Dentro de los apocalipsis que contienen viajes celestiales y presentan escatología histórica y/o cósmica (II b) encontramos *1 Enoc 1-36*, *Parábolas de Enoc*, *Libro astronómico*, *2 Enoc (eslavo)* y *Testamento de Leví 2-5*. Por último, tenemos los apocalipsis que contienen viajes celestiales y que giran en torno a la escatología personal (II c), cuyos ejemplos son *3 Baruc* (griego), *Testamento de Abrahán 10-15* (8-12 en la recensión B) y *Apocalipsis de Sofonías* (recensión A, 10-15; recensión B, 8-12).

¹² John J. Collins (ed.), *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, *Semeia 14*, The Society of Biblical Literature, 1979, p. 9.

A continuación ofrecemos una breve ficha historiográfica de los apocalipsis seleccionados que, como hemos dicho, pertenecen al tipo II¹³:

Tipo II (viajes celestiales)

Tipo IIa: viajes celestiales y revisión de la historia

*Apocalipsis de Abrahán*¹⁴. Su fecha de composición puede situarse poco después de la destrucción del Segundo Templo (70 d.C.). Es, por tanto, contemporáneo de *4 Esdras*¹⁵ y *2 Baruc*. El contenido de la revelación es principalmente celestial aunque algunos elementos temporales también juegan una parte importante (caps. 24-27).

Tipo IIb: viajes celestiales y escatología cósmica y/o política

Libro de los Vigilantes (1 En 1-36). La sección inicial de *1 Enoc*¹⁶ es probablemente el documento más antiguo de los apocalipsis judíos. Los fragmentos arameos de Qumrán

13 Esta información es extraída, salvo la de los dos últimos documentos, de John J. Collins, «Jewish Apocalypses»: John J. Collins (ed.), *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, pp. 21-42. Para el desarrollo del trabajo, tomaremos como corpus documental de investigación los apócrifos judíos editados por Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid (diversas fechas, ver la bibliografía al final del trabajo).

¹⁴ Conservado en eslavo eclesiástico –como parte de una colección de vidas de santos (*Codex Sylvestre*)–, es traducción de un escrito griego perdido, el cual a su vez es versión parcial y reelaboración de un original semítico. Se encuentra también incluido en la *Palea Comentada* (compendio de textos apócrifos de diverso carácter y contenido, muchos de ellos adaptación de leyendas hagádicas judías, que fue especialmente popular en Rusia). El texto es resultado de la fusión y reelaboración de al menos dos textos diferentes. La parte de contenido propiamente apocalíptico es una obra inspirada seguramente por la caída de Jerusalén en el año 70 d.C. El texto, muy probablemente escrito por un judío palestino, demuestra ser una exégesis midrásica del tema de la visión de Abrahán (Gn 15). Por lo tanto, la redacción del texto habría que datarla entre los años 70 y 120 d.C. El texto se divide en dos partes claramente diferenciadas. La primera (caps. 1-8) es de contenido hagádico, mientras la segunda (caps. 9-32) parece ser una elaboración y ampliación posterior, aunque dependiente de la primera. En la primera parte atendemos al problema de la idolatría, atribuida a la familia de Abrahán. Abrahán se comporta como un auténtico «filósofo autodidacta», quien con su propio razonamiento descubre la falsedad de los ídolos y busca al Dios verdadero. Un pasaje paralelo se encuentra en Jub 12. También en los caps 3 y 4 hay una paráfrasis de Is 44 y Sab 3. Los caps. 9-32 contienen el apocalipsis propiamente dicho (S. Alvarado, «Apocalipsis de Abrahán»: A. Díez Macho, Antonio Piñero [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, 61-106, pp. 63-7).

¹⁵ D. Muñoz de León, «Apocalipsis IV de Esdras»; «Apocalipsis griego de Esdras»: Alejandro Díez Macho, Antonio Piñero [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009.

¹⁶ En lo sucesivo nos serviremos en la versión española de F. Corriente, Antonio Piñero, «Libro 1 de Henoc (et y gr)», Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, *Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 13-143).

muestran que desde la primera mitad de s II a.C. en adelante el *Libro de los Vigilantes* conservó la misma forma, tal como es conocida por las versiones griega y etiópica. Sin embargo, algunos estudiosos sitúan el momento de su redacción en el s. III a.C. El trabajo puede ser dividido en tres secciones: a) los capítulos 1-5 constituyen una introducción y marco para los siguientes capítulos; b) los capítulos 6-16 cuentan la historia de la caída de los ángeles (como en Gn 6). La relevancia de esta sección intermedia para los subsecuentes apocalipsis puede considerarse en tres aspectos:

1) Provee de un paradigma de juicio, que incluye un juicio cósmico en la forma del Diluvio, así como el confinamiento de los ángeles caídos en el inframundo.

2) Este juicio es proclamado por Enoc en una visión donde es llevado al cielo en los capítulos 14-16.

3) Ilustra la interacción del mundo angélico celestial y el mundo humano.

c) Finalmente, los capítulos 17-36 tratan sobre los viajes de Enoc a las regiones míticas de los confines de la tierra. Estos viajes no implican ascenso y descenso, sino un desplazamiento «horizontal». Gran parte de estos viajes, además de dar cuenta de aspectos astronómicos, se concentran en los elementos de retribución, castigo y juicio.

Libro astronómico (1 Enoc 72-82). Su fecha de composición puede situarse no más tarde al primer cuarto de s.II a.C. El libro hace énfasis en datos celestiales-astronómicos. Estos datos son importantes en la medida en que determinan las vidas humanas, en la forma del «calendario verdadero». Las referencias temporales son mínimas, pero las expectativas escatológicas determinan el horizonte del trabajo (cap. 80).

Parábolas de Enoc (1 Enoc 37-71). Están influidas por la tradición de Enoc respecto a los viajes celestiales, así como por Daniel, y muestran que el viaje celestial puede servir como medio de revelación de aspectos importantes para la política. La referencia histórica más plausible para situar su fecha de datación es la invasión de Palestina por los Partos (40 a.C.). Por tanto, este documento puede adscribirse a un momento cercano al cambio de eras. La obra se divide en tres parábolas: caps. 38-44; 45-57; 58-71. El medio de revelación es una combinación de viajes al más allá y visiones. El contenido de estas visiones se ocupa principalmente de las realidades celestiales: astros y ángeles (también el Hijo del Hombre), así como de los lugares destinados a los justos. Todas las visiones están dominadas por la expectativa de un juicio próximo atisbado en la corte celestial, sin perder la preocupación por el eje temporal de los acontecimientos. Dos visiones son añadidas en los capítulos 70 y 71. La

primera narra cómo el vidente es trasladado a los cielos en las carrozas del espíritu para contemplar la morada de los justos. El capítulo 71 repite este traslado en forma más elaborada y con gran detalle en la visión de los ángeles y el Trono divino. Al final de este capítulo (v.14) Enoc es identificado con la figura del Hijo del Hombre.

*2 Enoc o Libro eslavo de Enoc*¹⁷. Ha sobrevivido en dos recensiones, una larga y otra corta. El texto corto es claramente judío sin interpolaciones cristianas. La obra ha podido datarse en el s. I d.C., antes de la caída del Templo, a decir por la preocupación que autor demuestra por los sacrificios. En ella dos temas son enfatizados: el orden de la creación y el juicio escatológico. Tanto la cosmología como la escatología se encuentran claramente al servicio de la exhortación. Mientras el énfasis principal recae en los aspectos «verticales» o espaciales, la expectativa temporal de un juicio es también importante. Incluye la idea de un juicio no sólo sobre los individuos, sino también un juicio general que marcará el final de los tiempos. Aquellos que escapen disfrutarán de la eternidad en el «gran ciclo» en el que no existe el tiempo.

Testamento de Leví (2-5). Dada la complicada historia de la redacción de los *Testamentos de los doce patriarcas*¹⁸, es imposible fijar la fecha de este pasaje con

¹⁷ Para el presente trabajo utilizaremos la versión española basada en el texto publicado por Sokolov según el ms. Núm 321 de la Biblioteca Nacional de Belgrado (redacción larga). Se trata de un códice misceláneo del s.XVII, escrito en búlgaro medieval. El texto de Hen (esl) está contenido en los folios 269-323 y se trata de una traducción de un original redactado en ambiente alejandrino entre los siglos V y VI d.C. La traducción se hizo alrededor del siglo XI en uno de los países eslavos del sur, probablemente Bulgaria. La versión española señala aquellos elementos que son propios de ambas redacciones (breve y larga) en letra normal y aquellos que sólo corresponden a la larga en letra cursiva (véase A. Santos Otero «Libro de los secretos de Henoc (esl)»: Alejandro Díez Macho (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Ciclo de Henoc, Cristiandad, Madrid, 1984, pp.145-202.

¹⁸ Para los *Testamentos de los doce patriarcas* nos basaremos en la versión española de Antonio Piñero: Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.V, *Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp.11-158). El estudio introductorio nos dice que Después de largos debates sobre la autoría y origen de estos escritos, se ha concluido que el autor (autores) de los Text XII (eliminados los rasgos claramente cristianos) era un judío, probablemente no fariseo, ya que no transmite una estricta halaká, con una mentalidad afín al elevado espíritu ético de la comunidad esenia, aunque sin participar completamente en su ideario. Poco interesado en los elementos exteriores de la religión (tales como las prescripciones culturales, la observancia del sábado o la circuncisión, no mencionadas en su obra), su atención se orientaba a problemas teológicos cardinales y hacia una elevación de la moral interior de sus lectores. Se debe decir, sin embargo, que el judaísmo representado por el desconocido autor es bastante peculiar, pues contiene unas doctrinas (universalismo, amor al prójimo, etc;) que lo hace muy afín al cristianismo y son difíciles de atestiguar en el judaísmo posterior.

En cuanto a la lengua original y la fecha, hay quienes postulan que la obra debió redactarse en hebreo (Charles) y hay quienes apoyan la hipótesis de un redacción original en griego. Es verdad que los TextXII dan la impresión de un griego fuertemente semitizante, mas para explicar este hecho bastaría que el desconocido autor fuera un judío bilingüe (arameo-griego), que escribe un griego notablemente influido por la versión de los LXX. Ante este conjunto de impresiones, a veces contradictorias, parece sensato inclinarse a pensar que en un principio debió existir una rica literatura o «ciclo» de «Testamentos», escritos en hebreo, arameo, de la que nuestro desconocido autor sacó abundante partido para su obra. De ahí el griego semitizante. Pero la redacción que conservamos debió componerse originariamente en griego. De lo contrario, no se explicaría el uso de los LXX y los grecismos

alguna certeza. El apocalipsis es esencialmente judío, a pesar de la presencia de elementos redaccionales cristianos. El contenido de las visiones está dominado por la estructura de las regiones celestiales y los seres angélicos que las pueblan, aunque estos secretos implican también consecuencias escatológicas. La visión entera se dirige a la profecía escatológica en el cap. 4.

Tipo IIc: viajes celestiales que incluyen escatología personal

*3 Baruc*¹⁹. La característica principal de *3 Baruc*, es decir, el viaje por una serie de cielos (cinco en total) encuentra paralelismos estrechos en *2 Enoc* y en apocalipsis

anteriormente señalados. La cuestión de la fecha y lugar de composición depende de las ideas en torno al autor. Para los defensores del origen cristiano, el autor podría ser: a) un judeocristiano, representante de un cristianismo un tanto peculiar, que vivió entre los años 70-135 d.C; o b) un cristiano que conoce ya todo el NT como un *corpus* constituido y que tiene unas ideas parecidas a las de Ireneo, Hipólito, Tertuliano, pero anterior a Orígenes. Como fecha se tiene aproximadamente el 200 d.C El lugar de composición varía entre los diversos autores, manteniéndose como probable Siria, ya que el redactor parece conocer un rito cristiano bautismal que se trasluciría en TextLev 8. Para los defensores de la hipótesis qumraniana, la fecha ha de ser necesariamente el siglo I a.C, y la localización geográfica, Palestina. Entre quienes admiten un escrito judío, las fechas varían. Para Charles, el «escritor básico» es de la época de los primeros Macabeos, en concreto de Juan Hircano (ca. 110 a.C), mientras que la remodelación posterior (ataques a la realeza y el sacerdocio degradados) es del siglo I a.C., en concreto entre el 70 y el 40 a.C, siendo el lugar de la composición Palestina. Para una fechación anterior –según algunos datos arqueológicos circunstanciales– se plantean los años que median entre el 200 y el 174 a.C. En cuanto al lugar de composición se prefiere en general el Egipto helenístico, ya que los conocimientos geográficos del autor sobre Palestina son muy deficientes, mientras que la importancia dada a José apunta hacia Alejandría. El mandamiento del amor al prójimo, tan característico de los TestXII, encuentra sus mejores paralelos en obras judeohelenísticas de ámbito alejandrino.

¹⁹ El texto griego de este libro fue descubierto por E.C Butler en 1896 en un manuscrito del British Museum (Add.10.073) de finales del siglo XV. Hasta entonces sólo se conocía por la versión eslava publicada por St. Novakic en 1886. El primer editor, M.R James lo llamó *Apocalipsis Baruchi Tertia Graece*. Por eso se suele denominar *3 Baruc*, para distinguirlo del Baruc deuterocanónico transmitido por la Septuaginta (*1 Baruc*), y de un apocalipsis conservado en Siríaco (*2 Baruc*) Seguramente fue redactado por un judío de la diáspora hacia el s. II d.C. en el Egipto romano, en griego koiné sin huellas de semitismos. La obra no ha sido descubierta en su redacción original pues incluye interpolaciones cristianas (caps. 4-5, 11-16). Se ha discutido si los cinco cielos que menciona el libro son el producto de una mutilación accidental del escrito, o bien obra del redactor que detenido intencionalmente la narración antes de llegar a los cielos superiores. Ya no se describe el trono de Dios. En el segundo caso el autor probablemente asume la cosmología de los siete cielos, la más difundida en la época, pero la modifica intencionalmente al servicio de sus fines teológicos. No es posible el acceso directo y el encuentro con Dios ni siquiera a través del viaje místico. Su finalidad teológica, cuya situación vital es el periodo posterior a la destrucción del templo, es establecer un vínculo distinto entre los hombres y Dios, esta vez basado en la oración y las buenas obras. No se trata de un apocalipsis histórico, sino cósmico, un viaje visionario de ascensión con una escatología exclusivamente personal, individualista, en la que intenta ofrecer una respuesta a las circunstancias que rodearon la destrucción del Templo en el año 70 d.C. El autor recomienda no lamentarse en exceso por la destrucción de Jerusalén y no habla de una restauración futura de la ciudad, sino que canaliza todas las expectativas hacia una escatología y soteriología individualizada. Toda la escatología, cosmología y angelología de *3 Baruc* se encaminan a animar a los lectores a adaptarse al nuevo estilo de vida sin Jerusalén y sin Templo. Como los rabinos, el autor de *3 Baruc* se propone construir un judaísmo que pueda sobrevivir sin el santuario de Jerusalén (N. Fernández Marcos, «Apocalipsis griego de Baruc (3 Baruc)»: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.),

cristianos como la *Ascensión de Isaías*²⁰. Contiene algunos elementos redaccionales cristianos en 4,8-17 y cc.11-16. No encontramos referencias a eventos históricos; si bien

Apócrifos del Antiguo Testamento, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, 231-256, pp. 233-237).

²⁰ Puesto que en el desarrollo del trabajo tomaremos esta obra como referencia de algunos temas, traemos aquí algunos datos sobre su constitución que se encuentran en la introducción a la edición española: F. Corriente Córdoba- L.Vegas Montaner: «Ascensión de Isaías»: Alejandro Díaz Macho y Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 543-62. Esta composición heterogénea se sirve de diversos escritos de distintos autores de origen judío y cristiano. En general se acepta que el libro consta de dos partes bien diferenciadas (1-5 y 6-11), la primera de las cuales es a su vez fusión dos obras diferentes. Los tres elementos constitutivos de AscIs son:

-*Martirio de Isaías* (1,1-3,12; 5,1-16), de origen judío, que anuncia la perversidad de Manasés y la muerte de Isaías.

-*Testamento de Ezequías* (3,13-4,22), apocalipsis de origen cristiano, que anuncia a Cristo y a Nerón, el anticristo.

-*Visión de Isaías* (6,1-11,40), también de origen cristiano, donde se relata la visita de Isaías a los siete cielos, guiado por un ángel, y su visión de la vida de Jesús.

En su forma actual, el *Martirio de Isaías* no debió de existir antes de la segunda mitad del s.II d.C. pero sus diversos componentes ya circulaban independientemente un siglo antes. Teniendo en cuenta que los primeros padres de la iglesia Ambrosio, Jerónimo, Orígenes, Tertuliano y Justino Mártir citaban este escrito, lo más probable es que su redacción se sitúe en el último tercio del s.I d.C. Se habla de que el *Martirio de Isaías* pudo haber sido parte del género de las <<leyendas de mártires>> de tiempos de la persecución de los macabeos por Antíoco Epífanes durante el s. I a.C. Según Charles, el *Testamento de Ezequías* debió redactarse en el s. I d.C., pues el motivo del emperador Nerón como el Anticristo no pudo haber sido utilizado antes de esta fecha. La *Visión de Isaías* estaba ya en circulación a finales del s.III d. C., pero dado que se encuentra atestiguada mucho antes, en el *Acta Petri* 24, 2, su redacción se remontaría al s. II d.C. Finalmente, Ignacio de Antioquía, que sufrió martirio a comienzos del siglo II d. C., parece haber utilizado AscIs 11,16 en su carta a los *Efesios*. Esto supondría que la VsIs en su forma primitiva debió haber sido compuesta a finales del s. I. d.C. Es difícil establecer con certeza el momento en que el editor cristiano definitivo reunió las tres obras. De acuerdo con la datación de la versión griega -proveniente de un papiro Amherst (s. V oVI)-, la versión latina -proveniente de un palimpsesto (s. V o VI)-, y la versión etiópica (s. V d.C) resulta posible que la edición griega de la obra completa se remonte a comienzos del s. III d.C. o incluso al s. II d.C.

El MartIs fue probablemente escrito originalmente en hebreo aunque no se conserva nada de este texto. Este habría sido traducido al griego, constituyendo el modelo en el que se basan las subsiguientes versiones. El *Testamento de Ezequías* y la *Visión de Isaías* fueron escritos originalmente en griego aunque se supone que el primero también pudo haber derivado de un original hebreo. La leyenda del martirio de Isaías a manos de Manasés tiene su origen en 2 Re 21,16. Según la leyenda, que deriva de fuentes rabínicas palestineses, Isaías se escondió en un cedro en donde fue descubierto y posteriormente acerrado. La tradición del martirio de Isaías era familiar a judíos y cristianos desde el s.I d. C. La forma de esta leyenda deriva de fuentes orientales, concretamente iraníes, como puso de relieve S. Larionoff, para quien el *Zend Avesta* (en particular el Yast 46) es la fuente de varias leyendas de esta naturaleza que reaparecen en obras judías, persas y árabes. Las causas de martirio, según Jerónimo, son las de haber llamado a los hebreos príncipes de Sodoma y pueblo de Gomorra y porque, habiendo dicho el Señor a Moisés “no podrás ver mi cara”, Isaías se atrevió a decir que vio al Señor sentado en su trono excelso y elevado. Por tanto, el *Martirio de Isaías* está vinculado con el género de literatura hagiográfica del que las *Vitae Prophetarum* (s.I d. C.) son un ejemplo. La *Visión de Isaías* pertenece a la «literatura de visiones» de la antigüedad cristiana que encuentra en la Divina Comedia de Dante su colofón. Las semejanzas entre esta visión de los siete cielos y otras similares en la literatura apocalíptica judía y misticismo judío antiguo son notables. Es posible que la idea del rapto de Isaías al séptimo cielo esté influida por la leyenda de Henoc, sobre todo la conservada en versión eslava.

El *Testamento de Ezequías* pertenece al género literario apocalíptico y es muy posible que el autor cristiano utilizase un apocalipsis judío para su composición. Destaca la descripción escatológica en la que el anticristo, Beliar, y Nerón son identificados. Paralelamente a la acusación de Isaías por haber profetizado la destrucción de Jerusalén, se encuentra el anuncio de Jesús sobre la destrucción del Templo. Así, esta leyenda sirvió en ambas tradiciones para justificar la impiedad de los gobernantes. Dada la heterogenidad de los temas, la libertad para utilizar elementos canónicos y extracanónicos y la crítica a

encontramos recompensas y castigos escatológicos, éstos se refieren al individuo y no involucran ningún tipo de escenario público de juicio.

*Testamento de Abrahán*²¹. La alusión más clara al TestAbr se encuentra en Prisciliano (+385), *Liber de Fide et de Apocryphis* (ed. por G. Schepss; CSEL, 18 [Viena, 1889] 45s), quien parece referirse a libros conocidos cuando habla de las profecías de Noé, Abrahán, Isaac y Jacob. Igualmente, Paladio (+420) incluye entre sus relatos hagiográficos unas vidas de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob. TestAbr nos ha sido transmitido por escribas cristianos; sin embargo, sólo las últimas palabras del texto pueden ser consideradas cristianas. Existe consenso en que la recensión larga (A) se originó en Egipto. Se produce, en cambio, discrepancia a la hora de situar geográficamente el origen de la recensión breve (B). El vocabulario está muy relacionado con el de obras «alejandrinas» como *Sabiduría de Salomón* y 2,3,4 Macabeos. Se argumenta que las ideas palestinenses presentes en TestAbr habrían pasado a Egipto y que los rasgos egipcios de la recensión larga obedecerían a la diferente mentalidad del auditorio al que se dirigían los predicadores (pues no debe olvidarse que la transmisión de TestAbr se ha producido en contextos hagiográficos).

Mathias Delcor (*Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2; Leiden, 1973, pp. 69ss) ofrece algunos rasgos más o menos esenios del testamento: a) hospitalidad; b) angelología y escatología; c) el viaje de Abrahán al río Océano; d) el carro divino (rec.A; en rec. B es una nube): cf. Eclo 49,8 (texto griego), reflexión teológica sobre Ez 1. Importante papel tuvo la especulación sobre el carro divino entre los esenios, como atestigua el texto editado por J. Strugnell (*The Angelic Liturgy at Qumran -4QSerek: Sirot 'Olat hassabat: Supl. Vetus Testamentum* [Congress Volume Oxford; Leiden 1960] 336ss; cf. también *Testamento de Job*, escrito considerado de origen terapeuta, que menciona «los carros del Padre» y el viaje del alma de Job llevada por carros luminosos). Pero otros elementos desdican la doctrina esenia: banquete fastuoso frente al ascetismo esenio; ausencia de la doctrina fatalista y falta de mención de abluciones numerosas. Por todo ello, Delcor prefiere

dirigentes eclesiásticos, el TestEz probablemente provenga de una comunidad heterodoxa.

21 Extraemos la información de la edición española a cargo de Luis Vegas Montaner «Testamento de Abrahán»: Alejandro Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, *Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 438-527.

buscar el origen de TestAbr entre los terapeutas (el perfecto terapeuta: quien abandona las ciudades y sus ilusiones con la esperanza de contemplar al Dios único y verdadero). Se tiene como fecha aproximada de composición el año 100 d.C. Respecto al género literario, se ha cuestionado su pertenencia al género testamentario, exceptuando la introducción y la parénesis final. Por lo demás tiene más proximidad con la literatura hagiográfica y apocalíptica. De alguna manera, más que un testamento, se trata de una parodia del género, un «no testamento»: Abrahán rehúsa hacer su testamento porque ello supondría reconocer que debe morir.

*Apocalipsis de Sofonías*²². El texto copto de este apocalipsis llegó a las bibliotecas de Occidente, junto con el del *Apocalipsis de Elías*, en el siglo XIX. Se trata de un texto incompleto y desperdigado en folios de papiro (catorce folios en acmímico y siete en sahídico), provenientes del Monasterio Blanco del Cairo, que fueron trasladados a la Biblioteca Nacional de París. Su datación se calcula entre el s.I a.C. y el s. I d.C. Contiene algunas interpolaciones cristianas y presenta escasa relación con el escrito bíblico del profeta Sofonías; sin embargo, presenta paralelismos más estrechos con Zacarías en lo que concierne a las visiones (cf. Zac 1,7-6,15). Incluye una serie de viajes celestiales y visiones en donde la temática versa predominantemente sobre la escatología personal. Es entonces cuando tiene lugar el juicio de Dios sobre la persona, cuyas acciones, buenas y malas, están escritas en un libro. Pero la peculiaridad más significativa de ApSof es que, tras la muerte, el alma tiene todavía posibilidad de penitencia antes de que llegue el juicio final. Una idea similar sólo aparece también en el *Libro de las Parábolas* (cf. 1 En 50, 4-5; 68,5), aunque allí tal posibilidad no se da a todos, quedando excluidos los «poderosos de la tierra» (cf. 1 En 62, 9-10; 63,1-4), y en el tratado gnóstico *Pistis Sophia*, en el que dicha posibilidad acaba cuando se completa el número de las almas de los salvados.

22 Tomamos la información siguiente de la versión española: Gonzalo Aranda Pérez, «Apocalipsis de Sofonías»: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 259-264.

Planteamiento

Los apocalipsis constituyen un género literario que demuestra una clara conciencia sobre la diferencia entre la dimensión arquetípica y la dimensión contingente de la existencia humana, una puesta en tensión entre el mito y la historia que no había sido realizada con tal grado de efectividad hasta ese momento. Si tan sólo se tratará de mitos, es decir, como una narración arcaica que da cuenta de un tiempo arquetípico, nuestra labor sería algo más sencilla. Sin embargo, es ineludible atender a la especial preocupación que tuvo el pensamiento judío por valorar la secuencia de los acontecimientos históricos como hechos divinos y, de esta forma, generar una visión del mundo que impide separar los términos de lo mítico y de lo histórico, no sólo en los apocalipsis, sino en todo el conglomerado de la Escritura. A este respecto nos interesará la comparación entre diversos apocalipsis judíos, su carácter mítico y los contenidos simbólicos centrales, sin olvidar la teología de los hechos históricos de Israel como parte del significado integral que estos escritos buscan transmitir. Para ello, nos serviremos de un marco teórico que incluya una visión de conjunto de la escatología apocalíptica como perspectiva teológica, así como de datos socio-históricos que nos den un indicio de la función que podrían haber cumplido los apocalipsis respecto a su medio vital.

Hipótesis

Con la presente investigación me propongo hacer una lectura de los apocalipsis judíos como un género literario cuya estructura es el mito y cuyo lenguaje es el símbolo. Dentro de esta estructura mítica, el símbolo que he seleccionado como eje de estudio se refiere al contenido místico que fue configurado formalmente ya desde la propia tradición bíblica y, posteriormente, desarrollado en la tradición extrabíblica o apócrifa. En los apocalipsis judíos este contenido consiste esencialmente en la contemplación de Dios y su gloria por parte de un visionario en el marco de un trayecto por diversos cielos dentro de una experiencia de revelación sobrenatural. Dado que el símbolo afecta la significación global del mito, mi objetivo central es indagar por el sentido que el símbolo místico tiene en la significación general de los apocalipsis judíos, esto es, la salvación.

En primer lugar, tomaremos como referencia el trabajo de Ithamar Gruenwald (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/ Köln, E.J Brill, 1980)²³, pues compromete las dos variables sobre las que trabajaremos en esta investigación: mística y apocalíptica. Como señala este autor, los más tempranos indicios de la mística de Merkabah («Carroza divina») –que toma su modelo de Is 6 y Ez 1; 8 y 10– se encuentran en la literatura apocalíptica y en los documentos de Qumrán²⁴. En primera instancia, este autor analiza los elementos diferenciales que emergen en la literatura apocalíptica respecto a la Escritura. Un primer elemento sería las respuestas que respecto a las preguntas sobre el conocimiento del cosmos y el problema de la teodicea ofrece la literatura apocalíptica, y que habían quedado sin solución en la tradición bíblica (Job sería el caso paradigmático)²⁵. Un segundo elemento de innovación que trae consigo la literatura apocalíptica respecto a la Escritura es la interpretación de tipo esotérico sobre la misma, es decir, que por primera vez encontramos la idea de que la Escritura no puede, y no debería ser, leída únicamente en su significado externo-literal. La conciencia de la existencia de una verdad interna fue complementada por la revelación de esta misma verdad. Si existía una crisis respecto a la profecía, en donde los fieles habían visto que gran parte de la palabra de Dios permanecía irrealizada, el proceso apocalíptico de actualizar la profecía debía remover el escepticismo reinante.

²³ Señalaremos que en lo sucesivo todas las obras serán citadas con título abreviado, con excepción de aquellas que se encuentren muy próximas, para lo que nos serviremos de los indicadores *op.cit*, *ibid*, etc.

²⁴ Sin embargo, una presentación a gran escala del misticismo de la Merkabah se encuentra en la llamada literatura de Hekhalot («Palacios Divinos»), compuesta en Eretz-Yisrael a comienzos del periodo gaónico (200-700 d.C.). Asimismo, el misticismo de la Merkabah encuentra prolongaciones en la tradición judía medieval de la Cábala, así como en el movimiento de los Hasidim askenazíes (s. XII-XIII, Alemania). El término *Merkabah* deriva del término hebreo *Ma'aseh Merkabah* («Los hechos de la Carroza Divina») y significa la explicación mística del primer capítulo de Ezequiel. Parece que las especulaciones místicas sobre la Merkabah fueron desarrolladas primeramente en el círculo de Rabbi Yohanan ben Zakkai y sus pupilos (segunda mitad del s.I d.C.). En los escritos rabínicos, el *Ma'aseh Merkabah* se encuentra estrechamente relacionado con el *Ma'aseh Bereshit* («Los hechos de la creación del Mundo»), y juntos forman las dos ramas de las enseñanzas esotéricas del antiguo judaísmo (Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, pp. viiss).

²⁵ Los escritores apocalípticos no sólo creyeron en la posibilidad de que aquellos secretos eran accesibles al hombre, sino que el conocimiento de esos secretos abría el camino para el entendimiento humano de la justicia divina. Las restricciones y limitaciones mantenidas en libros como Job son entonces eliminadas y, consecuentemente, el hombre está preparado para recibir explicaciones sobre la existencia del mal y el sufrimiento en un mundo gobernado por un Dios benévolo. Este conocimiento no es el resultado de la curiosidad humana y sus esfuerzos, sino que proviene de una revelación sobrenatural. Los contenidos de esta revelación son vistos como anticipación de aquello que los justos experimentarán en el mundo por venir. Por tanto, si la sabiduría garantizada a los visionarios se corresponde con aquella promesa hecha a los justos en los días por venir, la revelación apocalíptica es una de las primeras, y necesarias, fases en el proceso de salvación (*Ibid.*, pp. 3-19).

Cabe añadir que esta interpretación generalmente es aportada por el *angelus interpres* o ángel custodio.

Con referencia a las visiones místicas encontradas en los apocalipsis, Gruenwald advierte que estos contenidos encuentran sus antecedentes en la literatura bíblica; sin embargo, la manera en que estas visiones son descritas, así como el lugar que ocupan en ellas, dejan claro que un nuevo «modo religioso» se presenta en estos escritos. En este sentido, declara este autor, sería difícil estimar con certeza el papel y el lugar que estas visiones adquieren en la experiencia general de la apocalíptica. Lo que de cualquier manera es seguro decir es que, en comparación con el material paralelo en la Escritura, las visiones místicas encontradas en la apocalíptica son mucho más intensas y elaboradas en la ornamentación de la descripción²⁶. Un elemento distintivo respecto a la tradición bíblica es que las visiones místicas de la literatura apocalíptica se encuentran en el marco de un ascenso celestial. Si bien Gruenwald concede que estas visiones pueden ser explicadas a partir de la idea de una transfiguración mística, su comentario es muy puntual y no se detiene a explicar los aspectos subjetivos que atraviesa el místico de la Merkabah al momento de contemplar la Gloria divina. En realidad, su trabajo se centra en la descripción de los aspectos formales de la *visio mystica* desde una aproximación filológico-textual, sin incursionar en interpretaciones que tomen en cuenta el fenómeno místico en el marco de la historia de las religiones o, como el propio autor lo declara: los pasajes de Merkabah en la apocalíptica demuestran un amplio interés en las experiencias místicas; sin embargo, hay todavía mucho que investigar respecto al *Sitz im Leben* de las escenas místicas en la literatura apocalíptica²⁷.

Otro trabajo que tomaremos como referencia medular es el de Vita Dapha Arbel (*Beholders of Divine Secrets. Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, State University of New York Press, 2003). En él, la autora relaciona los contenidos mitológicos originalmente pertenecientes a la tradición bíblica, o bien a otras culturas del Cercano Oriente (especialmente Mesopotamia) que entraron en vigencia durante el período helenístico, y la manera en que adquirieron nuevas significaciones en el contexto místico que provee la literatura de Hekhalot y Merkabah. Su estudio parte de la asunción de que los contenidos místicos, ya sea que se refieran a experiencias reales o no, son accesibles únicamente a través de documentos escritos y mediante testimonios

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 46.

indirectos²⁸. La definición de misticismo en la que se basa tiene como referencia a B. McGinn (*The Foundations of Mysticism*, vol.1., New York, Crossroad, 1991), quien señala que el concepto de «unión con Dios» es sólo uno de los modelos o metáforas que los místicos emplean para relatar sus experiencias, entre otras categorías místicas como pueden ser la contemplación y visión de Dios, deificación y éxtasis. Asimismo, Arbel se apoya en J. E Collins (*Mysticism and New Paradigm Psychology*, Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991) respecto a que la transformación de la consciencia que el místico experimenta puede manifestarse en una nueva epistemología, cosmología, ontología o soteriología. Finalmente, se refiere al trabajo de D. Merkur (*Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany, NY, State University of New York Press, 1993), quien destaca el aspecto personal y privado de los místicos, a diferencia de la función social de otras figuras del mundo religioso como son los chamanes, médiums, o profetas, así como el carácter transreligioso que tienen las experiencias místicas.

Nos serviremos también de las aportaciones de Michael Stone (ver bibliografía), quien ha incursionado en la pregunta sobre el carácter real de las experiencias místicas y su importancia en el concepto de redención que plantea la literatura apocalíptica como experiencia de «conversión». Sin embargo, sus comentarios son sumamente generales como parte de las transformaciones que experimentó el judaísmo en el período del Segundo Templo y que se reflejan en los escritos apocalípticos. Asimismo, nos apoyaremos en algunos trabajos de Gershom Scholem, especialmente respecto a la información que ofrece sobre el lugar que la mística ocupa dentro de la historia del judaísmo en general.

Desarrollo de la investigación

En el primer capítulo de este trabajo situaremos los apocalipsis judíos como fruto de un proceso de transformación histórica acaecida en diversas civilizaciones del lejano, medio y cercano Oriente entre los siglos VIII y V a.C., e identificada como «tiempo-Eje». Expondré los principales rasgos que definen el «tiempo-Eje» y la manera en que este fenómeno histórico se manifestó en diversos sistemas religiosos. Dentro de esta

28 *Beholders of Divine Secrets*, p. 14.

fase, describiré, con especial énfasis, las características del tiempo axial dentro de las tradiciones mazdeísta y griega, pues considero que por su relación política con Israel durante el periodo histórico que nos interesa, bien pudieron ser influyentes en la configuración del género apocalíptico. A continuación detallaré los elementos que definen la transformación del «tiempo-Eje» en Israel, la cual comporta dos fases que pueden designarse como «desmitologización» y «remitologización». Estas dos fases definen en gran medida la dialéctica mito-historia como una constante en la tradición bíblica. Analizaremos los aspectos históricos-sociales y teológicos que transformaron el perfil de la tradición judía en vías de aproximarnos a las causas que anteceden la emergencia de la escatología apocalíptica como fruto de un proceso inter e intrareligioso. Desarrollaré el proceso de remitologización del judaísmo y su localización dentro de la historia de las religiones. En este marco, señalaré el papel que la experiencia mística tiene en la tónica que en ese momento adquiere una religión típicamente profética, es decir, la tradición judía, especialmente con respecto al concepto de salvación que se formulará en la tradición apocalíptica.

En el segundo capítulo de este trabajo estableceré un marco teórico general sobre el mito, su definición (aproximada), estructura y funciones. Considero importante ofrecer una vía para estudiar los mitos apocalípticos en el amplio horizonte de la hermenéutica filosófica y semiológica. A continuación desarrollaré la manera en que se presenta el proceso de remitologización en Israel y los nuevos conceptos que afectaron las instituciones centrales del judaísmo. En primer término, estudiaremos lo que dentro de la historia bíblica ha constituido su peculiar visión para interpretar la realidad, es decir, la relación entre el mito y la historia como polos que establecen una dialéctica insoluble y productora de nuevas categorías teológicas. Así, veremos la manera en que la escatología profética post-exílica readaptó sus concepciones, dándole un mayor énfasis al aspecto mítico que al histórico. Por su parte, analizaré también la aportación de la tradición sapiencial en la configuración del género apocalíptico como parte de esa misma tendencia hacia lo mítico-simbólico. Dentro de este marco, veremos que la figura de la «Sabiduría personificada» es de singular relevancia en la irrupción de una tónica «inmanentista» dentro del judaísmo, es decir, como figura que expresa el aspecto inmanente de Dios, aunque siempre en los límites de un monoteísmo estricto. En este sentido, veremos que tanto la escuela profética como la sapiencial constituyen las dos fuentes centrales de donde bebe la escatología apocalíptica en la construcción de su concepto de salvación.

Finalmente, en el tercer capítulo me propongo ofrecer un marco teórico mínimo que comprenda las herramientas para el estudio del símbolo y la manera en que se relaciona con una mitología determinada. Veremos que el símbolo constituye el lenguaje de los mitos y que su importancia radica en el sentido que velada o manifiestamente aporta a la significación global de un mito. La experiencia mística es, ante todo, un símbolo que requiere un marco mítico sin el cual perdería su capacidad comunicativa. Así, la relación dialógica entre el símbolo y el mito establecerá una correlación para analizar la interdependencia que existe entre mística y apocalíptica. Para lo anterior nos apoyaremos en el método que Paul Ricoeur propone para la interpretación de los símbolos en el que se hace necesario un cierto proceso de «desmitización» para así extraer lo que el símbolo, en sus signos primarios, busca revelar, para luego devolverlo al marco mítico en el que ha sido insertado.

Como explica Ricoeur, el problema del mal y la salvación constituyen los focos interpretativos por antonomasia en el campo de la hermenéutica bíblica. La simbólica del mal, en su caso, exige, tanto como la simbólica de la salvación, una depuración en la que los signos más primarios emerjan como huellas de una relación más fundamental, de tipo mágico, con la naturaleza. Así, y como veremos más adelante, las nociones de «impureza» y «pureza» sagradas se encuentran, como su fondo primitivo, detrás de los grandes mitos del mal y la salvación. Observaremos la manera en que estas dos simbólicas entran en una relación dialéctica que compromete los límites de la Ley y abre perspectivas hacia la comprensión de instancias distintas, «excesivas», que apuntan a la «experiencia del Misterio», como experiencia que media la salvación comprendida en tres significaciones principales: «reinmanencia de Dios en la Creación y el hombre», «entrada de los justos a la Tierra Prometida» y «retorno del pueblo a Jerusalén».

Desarrollaré, por tanto, la manera en que el núcleo simbólico que representa la *visio mystica* transfiere su sentido al concepto de salvación en las tres vertientes citadas. Esta relación hunde sus raíces en el marco cultural del Templo de Jerusalén y en las concepciones litúrgicas que subyacen en los componentes mitológicos que conforman los apocalipsis. Veremos la manera en que el tiempo, el espacio y los actores que constituían la tradición ritual en Israel son trascendentalizados ante la falta de un espacio concreto. Este ejercicio mito-poético tendrá sus más altos alcances en la

posterior tradición mística de la Merkabah y las Hekhalot del periodo gaónico (200-700 d.C)²⁹.

Finalmente, pondré de relieve los sentidos centrales del símbolo místico y la manera en que se sitúa y funciona dentro de los mitos apocalípticos. Nuestra hipótesis consiste en afirmar que el símbolo místico, es decir, la *visio mystica*, entendida como contemplación de la Gloria divina, condiciona en gran medida la exégesis correcta de los contenidos mitológicos que, sumados, constituyen lo que se entiende por «revelación de secretos sobre el cosmos y la historia». En este sentido, haremos énfasis en que la *visio mystica* presupone una transformación «angelomórfica» en el visionario que condiciona su capacidad cognoscitiva para recibir la revelación. Así pues, este primer análisis pretende señalar una relación de interdependencia entre el símbolo místico y los contenidos mitológicos que observamos en el apocalipsis.

A continuación, analizaré la relación fenomenológica que el visionario en cuestión establece con los diversos componentes míticos. Lo anterior ratifica la idea del símbolo como un *langage lié*, es decir, un lenguaje vinculado siempre a un sujeto y definido por la percepción de este sujeto. Bajo esta perspectiva, será la figura de los ángeles la que nos permitirá comprender la literatura apocalíptica no sólo como una mitología, sino también como una fenomenología o, en palabras de Henri Corbin, como una «angelofanía», esto es, la relación singular e intransferible que un sujeto dado tiene con la trascendencia. En este sentido, y apoyándonos en la hermenéutica bíblica que propone Paul Ricoeur, veremos la manera que la mitología apocalíptica puede ser leída, aunque no exclusivamente, desde una perspectiva individual. Así, la tensión que se establece entre la concepción de un principio de los tiempos (Génesis) y de un fin de los tiempos revelado (Apocalipsis) será análoga a la tensión que se establece entre los polos de una arqueología (Adán, hombre terrenal) y una teleología del sujeto (ángel o sacerdote celestial). Bajo esta analogía veremos la manera en que puede llegar a establecerse un vínculo de interdependencia entre la escatología cósmica y la escatología personal. No obstante, si sabemos que dentro del judaísmo la elección de Israel constituye el dato teológico central, el vínculo con el elemento histórico y ético

²⁹ Es por ello que tomaremos también como objeto de estudio el *Sefer Hekhalot* (3 Enoc) como parte de la tradición mística del Carro-Trono (Merkabah) y de los palacios (Hekhalot), pues da cuenta de la continuidad de diversos elementos místicos que tuvieron su génesis en la apocalíptica judía. Nos serviremos de la versión española de M^a Angeles Navarro, «Libro hebreo de Henoc», *Sefer Hekhalot*: Alejandro Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.IV, *Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 205-294.

nunca acaba por perder articulación con la escatología apocalíptica y, en consecuencia, con el concepto de salvación que los apocalipsis proponen.

Respecto a lo anterior, hacia el final de este trabajo analizaremos la manera en que la esfera de la Ley y la esfera de la mística se relacionan y de qué forma esta relación configura el concepto de salvación que alimenta el ideario de los apocalipsis judíos. Esta relación responde a un campo de polos que, insistimos, a lo largo de la historia de la religión judía han entrado en una dialéctica incesante. Nos referimos a la dialéctica entre mito/historia, mesianismo/Ley, mística/profecía, como parte intrínseca del «hombre judío» comprometido tanto con un destino cósmico-universal, como histórico-nacional.

I. Apocalíptica y mística bajo la perspectiva del «tiempo-Eje»

I.1 El «tiempo-Eje» y las culturas orientales

Con el fin de situarnos en el contexto vital en el que se desarrolla la mística en el marco de los apocalipsis judíos, haremos una revisión breve de la gran transformación que afectó los antiguos sistemas religiosos y que en gran medida derivó de un desarrollo político-económico y científico sin precedentes en algunos focos importantes de la civilización oriental y medio oriental. Según Karl Jaspers, el concepto de «tiempo-Eje» surge de una intuición empírica sobre la realidad de un acontecer universalmente perceptible en el que el hombre se constituyó tal como es hasta la actualidad:

No se necesitaría que fuera empíricamente concluyente y palpable; bastaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el «Tiempo-eje»³⁰.

El «tiempo-Eje» no constituye solamente un concepto, sino que parte de una crisis histórica, que si bien en sus inicios afectó específicamente a unos cuantos espacios, fue ramificándose hasta convertirse en un fenómeno general. Jaspers habla de «intuición empírica» porque el tipo de transformación que acontece va más allá de una tradición determinada, siendo una realidad que se hace clara a través de la experiencia

³⁰ Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid, 1980, p. 20.

de todos los hombres: “[la revelación] Como contenido de fe de un grupo histórico de hombres subsiste intacta. Pero aquello en lo que todos los hombres pueden concordar y unirse no es la revelación, sino que tiene que ser la experiencia. La revelación es la forma de una particular histórica, mientras que la experiencia es accesible a los hombres como tales hombres. Nosotros –los hombres todos– podemos reconocer en común la realidad de esta transformación universal de la humanidad acontecida en el tiempo-eje”³¹. Así, antes de entrar en las particularidades que componen este «gran paso adelante» –como lo ha llamado Eisenstadt–, tendremos presente su definición general como «intuición empírica», es decir, como una experiencia propia de la conciencia humana, pues será un factor decisivo al momento de comprender la importancia que tiene la mística en su carácter experiencial para la emergencia del modelo teológico que supone la tradición apocalíptica judía.

Según Jaspers, la historia de los pueblos se estructura a partir del tiempo-Eje de la siguiente forma:

- 1) *Los pueblos del eje*. Son los pueblos que en continuidad con el propio pasado realizaron el brinco, en el cual, por así decir, renacieron por segunda vez y por su virtud fundaron el ser espiritual del hombre y su propia historia. Son los chinos, indos, iranios, judíos, griegos.
- 2) *Los pueblos sin crisis*. La crisis fue decisiva para la historia universal, pero no fue un acontecimiento universal. Hay grandes pueblos de las viejas culturas que vivían antes e incluso contemporáneamente a la crisis, pero que no participaron en ella y a pesar de su contemporaneidad quedaron interiormente sin afectar por ella³².

El tiempo-Eje tiene quizá su manifestación más notable con la aparición de las primeras «religiones fundadas», cuyo origen se atribuye al testimonio de un personaje muy relevante e históricamente localizable. Mientras que en los antiguos sistemas religiosos el sujeto de la religión era fundamentalmente el pueblo, la nación o la comunidad, que además de ser comunidad natural era comunidad salvífica, la índole personal del fundador personaliza también el vínculo religioso, distanciándolo de una mera pertenencia étnica. Y esta índole personal de lo religioso es lo que propicia el desbordamiento de las barreras étnicas, logrando extenderse al campo de lo universal, lo cual también, según advierte José Gómez Caffarena, induce a una necesidad más acuciante por obtener la salvación. Veremos que esta «búsqueda de salvación» o

31 *Ibid.*, pp. 41-2.

32 *Ibid.*, pp. 79-80.

«realización plenaria» es parte de las nuevas tendencias en el campo cultural-religioso propias del tiempo axial, que José Gómez Caffarena expone como sigue:

- 1) Creo hay que comenzar destacando la *emergencia de la personalidad (individual)* frente a la más obvia primacía anterior de lo colectivo grupal. Valga añadir, aunque es obvio, que tal emergencia –sin duda real– es de alcance limitado.
- 2) En coherencia con ese nuevo acento en lo individual surge también, por lógico complemento, una *apertura universal* más allá de las fronteras de cada grupo que muchas veces quedará en algo potencial, sin vías de realización efectiva.
- 3) Este clima es culturalmente adecuado para el *liderazgo moral* de personalidades singulares que, por retroalimentación, contribuyen al fortalecimiento del tal clima. Los reformadores religiosos y los filósofos son así protagonistas de la novedad, los que han hecho que su huella sea más honda en la historia posterior.
- 4) Finalmente, hay que recoger entre los rasgos de la novedad la intensificación de una *búsqueda* realizada desde la interioridad consciente. Si «salvación» es el nombre religioso de lo buscado, «sabiduría» es, quizá, el nombre que abarca a ambos buscadores³³.

En India encontramos una transformación importante en la religión védica, sobre todo en los *āraṇyaca*, dentro del ciclo de las *Upaniṣad*, en donde a partir de la noción de orden universal (*Ṛta*), que regía el orden del culto, el ritual y el sacrificio, se desliza una noción de carácter moral: *dharma*, de la raíz *DHR* (llevar), la cual también tiene el significado de «Ley que rige el universo», pero en donde cada componente del mismo tiene un *dharma* o deber particular. Así, cada hombre tendrá su *dharma* o *svadharma*. Tanto los actos malos como los buenos (*karman*) encadenan al autor a un ciclo de existencias sucesivas (*sāmsāra*). De ahí que el temor a una transgresión moral se hace más vivo que el temor a una transgresión ritual. Derivada de las especulaciones de las *Upaniṣad*, aparece la concepción según la cual el hombre escapará del *sāmsāra* en el momento en que reconozca que el alma individual (*jīva*) no se diferencia del principio absoluto impersonal del que los dioses son sólo una representación. Esta liberación es designada con el nombre de *mukti* o *moksa*. De ahí que dentro de la organización social y el establecimiento de deberes encontremos una nueva forma de vida religiosa: la del renunciante o *sannyāsin*. Estos hombres («renunciantes») salen del marco del orden

³³ José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 88, 93.

social y se consagran a una vida de pobreza y limosna en busca de la liberación, la cual se concibe de orden espiritual, en una relación directa con el Absoluto impersonal (*Brahman*)³⁴. La sabiduría (*jñana*), opuesta a la ignorancia o ceguera (*avydia*), consiste en la afirmación interiorizada de un principio de inmanencia del absoluto (*Brahman*) en el fondo de la autoconciencia individual (*Atman*) bajo la gran proclamación *Tat tuam asi*= «eso eres tú»³⁵.

En este clima surgen los dos grandes reformadores indios Vardhamana, el Mahavira, y Siddhartha Gautama, el Buddha, fundadores de las tradiciones «jainismo»³⁶ y «budismo» respectivamente. Siddhartha Gautama, un noble indio, decidió renunciar a la comodidad de su vida y emprendió la búsqueda de la liberación como vagabundo errante. Su «despertar» (*bodhi*) –del que procede el título de *buddha*–, consistió en percibir la realidad profunda que subyace al mundo de las apariencias múltiples y engañosas de los fenómenos (*māyā*). A través de esta experiencia comprendió que todos los seres se reencarnarían o renacerían de acuerdo con sus acciones pasadas (*karman*). Sabiéndose liberado del ciclo de las reencarnaciones (*sāmsāra*) decidió transmitir la vía (*mārga*) de la liberación a quienes decidieran seguirlo. Esta vía, resumida en el «óctuple sendero», consiste en la destrucción del deseo como origen del sufrimiento. Así se fundaron las primeras órdenes de monjes (*bhikṣu*) para las que el Buddha proporcionó instituciones y leyes propias.

El budismo es esencialmente una doctrina de salvación o liberación de la propia existencia, considerada en cualquiera de sus formas como algo penoso. Toda existencia es transitoria y está necesariamente destinada a la vejez, la enfermedad y la muerte. Todo lo que existe es transitorio (*anitya*) y lo es porque todo está vacío (*śūnya*) de sí (*ātman*). No hay ningún elemento permanente, inmutable o eterno en los seres y las cosas, ni existe nada parecido a lo que es el alma para los occidentales o el *sí mismo* para los hinduistas. Ni siquiera el universo escapa a la ley de la impermanencia, pues se crea, se estabiliza y se destruye para desaparecer en un gran cataclismo y recrearse

34 Recordemos que este camino representaba la última etapa de la vida, de la que la primera, *brahmācārin*, era el estado de castidad en que vive, estudiando el Veda, el joven *brāhmān* para después tomar mujer y entrar en la segunda etapa de la vida como señor del hogar (*grhastha*). Una vez que se habían criado a los hijos, la pareja se retiraba al bosque a vivir como *vānaprastha* de donde se derivan los textos llamados *āranyaka* (cf. Henri-Charles Puech [ed.], *Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en la India y en el extremo Oriente*, Historia de las Religiones, vol. 4, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 1-8, 48).

35 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, p. 100.

36 El jainismo, que en sus principios es universal, es en su práctica muy minoritario. Se caracteriza por su ascetismo extremo, derivado de las técnicas del yoga y por la práctica de la no-violencia, *ahimsa*. Los monjes jainas más estrictos son errantes, por lo que reciben el sustento de los monjes menos estrictos.

nuevamente de forma espontánea. Los mismos dioses están destinados a la extinción, por muy elevada y plena que sea su vida. Además, aquello que usualmente se pide a los dioses (fama, riqueza o poder) son precisamente los bienes a los que han renunciado los que se ponen en camino de la liberación. Así, el budismo no prescribe ningún tipo de culto u ofrendas e incluso los considera peligrosos. No existe, pues, ningún principio creador, soberano y omnipotente, por lo que con razón se le ha designado como una religión atea. La negación de un principio permanente en el hombre se corresponde con la negación de este mismo principio en el universo. De ahí que no exista nada a lo que el hombre pueda asirse en las vicisitudes de la existencia. Nadie, ni siquiera Buda, puede intervenir directamente en la salvación de otro ser³⁷.

En China ocurre un fenómeno semejante a través del gran pensador Confucio, (K'ung Fu Zi.), quien vivió entre el 551 y el 479 a.C. Su doctrina, de carácter moral, se circunscribió al ámbito aristocrático de la nobleza y estuvo dedicada predominantemente al ejercicio del buen gobierno, en el que también se confiere importancia a la dimensión individual sobre lo colectivo. Paralelamente, surge en China el movimiento taoísta, cuyo fundador se supone fue al sabio Lao-Tsé, quien dejó su legado en la obra *Tao-Te-Ching*. El taoísmo, al igual que el budismo, entiende el camino de la salvación emparejado con un retiro voluntario de la sociedad para potenciar la fuerza vital y vivir en armonía con el «Tao» o «Principio supremo». A esta unión o armonización se le llama *Tao-te*. «Tao» significa, literalmente, «camino», «vía», y de ahí se derivan otros significados como dirección, método o poder eficaz. En la mitología, el Tao del cielo se identifica con la trayectoria del sol, a cuyo ritmo está sujeto el cambio de la noche al día y las estaciones. Es por esto que el Tao se compone de elementos complementarios noche y día, frío y calor, pasivo y activo, femenino y masculino, englobados en las nociones de «ying/yang». La vida y la muerte constituyen

37 La expansión del budismo durante el s.III a. C debió mucho a la conversión del rey Aśoka, nieto de Cuadragupta, quien había impedido que las tropas de Seleuco Nicátor invadieran la India. Aśoka reinaba sobre toda la India indogangética y, deseoso de gobernar de acuerdo con la Ley moral y cósmica (*Dharma*), impulsó una campaña de evangelización en todas las regiones indias y en los países vecinos como Ceilán, Birmania y el Irán oriental, entonces sometido al imperio helenístico. Después de la época de Aśoka se componen los resúmenes (*mātṛkā*) en los cuales se deposita el contenido de los *sūtras* o sermones de forma sistemática. En el periodo comprendido entre el s. III a. C y III d.C. estos resúmenes se amplían en compilaciones que conforman los primeros compendios canónicos (*arhidhamapitaka*) en donde se agregan elementos nuevos. La literatura búdica se había enriquecido en este tiempo mediante comentarios a las propias compilaciones bajo el sello de un sabio como el *Milindapañha* o *Cuestiones de Milinda*, que consiste en un diálogo sobre diversos puntos de la doctrina entre el monje Nāgasena y el rey indogriego Menandro, quien conquistó el Pañjab y una parte de la cuenca del Ganges a mediados del s. II a. C. (Henri-Charles Puech [ed.], *Formación de las religiones universales y de salvación*, pp. 184ss; 207-211).

un ciclo comparable al del invierno y el verano, la noche y el día. Pero el Tao no es sólo un principio impersonal, sino que es divinizado y adquiere los atributos personales de una Madre del mundo o Hembra misteriosa. La salvación, en estos términos, consiste en un retorno a la Madre. Este principio ha de realizarse en uno mismo, por lo que Lao-Tsé invitaba a sus lectores a adoptar las virtudes femeninas, es decir, la pura vacuidad, entendida como ausencia de cualidades sensibles, de toda noción particular o de toda pasión. Se trata de purificarse a través de la meditación que conduce al éxtasis salvador (*ming*), el cual se entiende como un vuelo. El conocimiento perfecto es de orden místico y anula la distinción entre el yo y el mundo. El hombre debe abrazar la unidad, lo que significa a la vez unirse al Tao y unificar su propia persona. Los taoístas consideraban a Lao-tsé como el fundador de su religión, pero no sin haberlo transformado antes en un dios-salvador. La tradición popular le atribuyó los rasgos de un demiurgo o de un hombre cósmico que en el curso de sucesivas reencarnaciones había venido a este mundo a revelar textos sagrados a los grandes soberanos del pasado. El taoísmo fue cultivado por sabios míticos o reales que vivían en lugares remotos y de quienes se decía que poseían el secreto de la inmortalidad³⁸.

A estas dos grandes corrientes originadas en China viene a sumarse el budismo, resultado de las grandes campañas proselitistas provenientes de la India. La dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), que había unificado China tras su imperialización por la dinastía Chin (227-207 a.C.), logró extender su dominio hasta el Asia central, zona de comunicación internacional bajo la doble influencia de China e India y de ahí el nombre que se le adjudicó: Serindia. Los chinos establecieron su protectorado en esta región con la primera dinastía Han durante el siglo I. a. C y con la segunda dinastía Han en el curso del siglo siguiente. En este periodo, la Ruta de la Seda funcionó también como una vía para propagar el budismo. Es probable que la infiltración del budismo, ya sea debida a extranjeros que residieron en China o a chinos que se desplazaron a Serindia, fuera anterior, incluso desde el siglo III a.C. Las noticias que se tienen de la adopción del budismo en las cortes chinas datan del s. I y II d.C., es decir, correspondiente al régimen de la segunda dinastía Han. Existen algunas noticias de que los primeros traductores de textos budistas al chino (en su mayoría provenientes de la región indo-irania) trabajaron durante el s. II d. C situados al noroeste de China (Lo-yang). Sin embargo, la traducción sistemática de los textos no se da sino hasta el s. III d.C., gracias al impulso de dos

38 Henri-Charles Puech (ed.), *Formación de las religiones universales y de salvación*, pp. 268-274.

monjes-traductores importantes: Chih Ch'ien el «indoescita», proveniente de Lo-yang, y Ch'ang Seng-hui, proveniente de Tonkin, quienes se trasladaron a Nanking, al sur-este de China, sentando las bases del budismo Mahayana³⁹.

I.1.2 La reforma zoroastriana en el mazdeismo

La poca información con la que se cuenta respecto a la religión del antiguo Irán⁴⁰, proviene de inscripciones que los reyes aqueménidas, Dario y Xerxes (s. VI-IV a.C.), habían hecho grabar en las provincias occidentales que colindaban con Mesopotamia y cuya datación se sitúa en el año 519 a.C. Al igual que los Vedas, la puesta por escrito del Avesta se realizó mucho tiempo después de su transmisión oral, hacia el s. V d.C. Sin embargo, la opinión generalmente admitida es que las partes más antiguas de los Vedas y del Avesta debieron haber sido compuestas entre el 1500 y el 1000 a. C. En realidad, aquella antigua religión ha podido reconstruirse a partir de los elementos que demuestran ser independientes del zoroastrismo y que se vinculan estrechamente con la antigua religión de la India (en lo que se puede llamar periodo proto-iranio) y se refieren a prácticas rituales, funerarias, conceptos del más allá y cosmología. El proceso de preparación de una bebida consagrada (*Ahoma*=*Soma* en India), por ejemplo, para el ritual del sacrificio (*Yasna*) y las libaciones ofrecidas al agua y el fuego son comunes con los ritos sacrificiales de la India. El panteón de dicha tradición incluye dioses como Asman, «cielo», Zam «tierra», Hvar «sol», Māh «luna» y los dos vientos Vāta y Vāyu. Según algunos especialistas, estos dioses, así como otros bien conocidos por el zoroastrismo, como Zrwan y Mitra, fueron originalmente dioses importantes que entraron en rivalidad con Ahura Mazdā, el dios creador. Al igual que en el panteón hindú, la antigua religión irania contemplaba dos tipos de seres divinos: *ahuras* y *daivas* (palabra ésta que también se refería a dioses en general y que adquirió una connotación negativa sólo después de la reforma zoroastriana). La palabra *ahura*=señor, *asura* en la India, mantuvo su connotación positiva, tal como se ve al formar parte del nombre del dios supremo proclamado por Zoroastro: Ahura Mazdā. Respecto a las ideas sobre la vida después de la muerte, encontramos que, después de morir, el alma del difunto vaga

39 *Ibid.*, pp. 308-314.

40 Extraemos el siguiente resumen de la información que nos proporciona Gherardo Gnoli, «Iranian religions»: Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, vol.7, pp. 277-280.

durante tres días por la tierra hasta encontrarse con Yima (Yama en la India), el primer rey o rey de la Era Dorada y el primer hombre en morir. Encontramos la idea de un doble celestial (*fravashi*) y de un juicio que espera el espíritu del difunto, para lo cual tendría que cruzar un puente (Chinvat) y esperar sus destino glorioso o nefasto, dependiendo de si había sido justo (*ashavant*) o injusto (*dregvant*) durante su vida terrenal. Existe también un concepto común de iniciación en donde la visión de *Asha* (Avesta)/ *Rta* (Vedas), es decir, del sol como expresión visible del orden cósmico era considerado un paso espiritual importante en la consagración del creyente, quien pasaba entonces a ser llamado *ashavan*. El significado preciso de *Asha* es el de «verdad», opuesto a «engaño». La necesidad de una iniciación en función de alcanzar la visión de *Asha* / *Rta*, proveniente de la base común indo-iranía y de lo que podríamos llamar un misticismo ario, se relaciona con la experiencia de la iluminación y de la luz mística. El iniciado es, ante todo, un visionario que puede percibir lo que hay en el otro mundo, siendo presa de una epifanía. La experiencia de la luz mística y el complejo simbolismo que relaciona el espíritu, la luz y la semilla forma parte de la herencia común indo-iranía, por lo que no es extraño que en el zoroastrismo posterior se encuentre la noción de *xvarnah* («esplendor») como una fuerza luminosa que irradia, una especie de sustancia solar e ígnea que se encuentra, míticamente, en el agua, el *ahoma* y el semen.

Según lo refiere Jean Kellens⁴¹, el *Avesta*, vocablo que es la deformación de un antiguo nombre que significa «elogio» o «panegórico», implica un doble interés lingüístico y religioso. Su lengua, el avéstico, es uno de los dos dialectos iraníes de la antigüedad conocidos, siendo el segundo el antiguo persa de las inscripciones aqueménidas. Es el libro sagrado de la religión pre-islámica de Irán, que los especialistas han venido a llamar mazdeísmo, haciendo referencia a su dios principal Ahura Mazdā, o bien, zoroastrismo, de acuerdo con el nombre de quien se supone fue su fundador y profeta: Zoroastro (Zaratustra). Su nombre es mencionado por primera vez hacia la mitad del siglo V a.C. en Xanthos, Lidia (oeste de la actual Turquía). La tradición griega ha visto en Zaratustra al legislador de los persas, el príncipe de los magos, el fundador de la astrología, y se le sitúa en los orígenes de la prosa sapiencial y como iniciador de Pitágoras. La Europa ilustrada ha visto en él al inventor del monoteísmo, en concordancia con Moisés.

41 Jean Kellens, «Le mazdéisme»: Paul Poupard, Jacques Vidal (eds.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 106-117.

A diferencia del ingente material que comprenden los Vedas, el Avesta tiene una extensión relativamente modesta (250 páginas), por lo que la investigación sobre el mismo se ha visto obstaculizada por la carencia de datos suficientes. Descubierta en la mitad del siglo XVIII, el Avesta no es un texto homogéneo. Se hace la distinción entre el *Avesta antiguo* y el *Avesta reciente*, los cuales constituyen dos partes marcadamente contrastadas. El *Avesta reciente* ha sido compuesto, en primer lugar, en una lengua viva, largamente empleada, que posteriormente pasó a considerarse una lengua erudita. Se estima que las partes más antiguas del *Avesta reciente* son contemporáneas de las primeras inscripciones aqueménidas (fin del siglo VI a.C.) y que las partes más recientes son contemporáneas de la puesta por escrito (s.V d.C.) El *Avesta antiguo* está compuesto por una parte en verso (los cinco *Gāthās* o «cantos») y una parte en prosa (el *Yasna Hapta-hāti* o sacrificio en cinco capítulos). Zaratustra es mencionado en la parte métrica de los *Gāthās* del *Avesta antiguo*, deviniendo en una figura legendaria en el *Avesta reciente*. Es un texto no solamente breve (50 páginas aprox.) sino, a diferencia del *Avesta reciente*, bastante homogéneo desde el punto de vista dialectal y cronológico. La tradición mazdeísta nunca ha variado en un punto, que el *Avesta antiguo* es su texto fundador, considerado, bien como la enseñanza misma de Ahura Mazdā, bien como la obra de su profeta Zaratustra. Si durante la primera mitad del s. XX se pensó en que el *Avesta antiguo* era la obra personal de Zaratustra, investigaciones posteriores han demostrado que los *Gāthās* no eran sermones dirigidos a los hombres, sino los himnos dedicados a los dioses, semejantes en su retórica a aquellos del *Rig Veda*, compuestos para acompañar las fases de la ceremonia sacrificial. El canto no describe tanto la gesta de los dioses como explica el espíritu del ritual, es decir, por qué el ritual es así, a quién conviene dedicarlos, qué pueden esperar los dioses y, a su vez, los hombres.

Aun cuando existen algunas figuras que rodean y completan el trabajo de Ahura Mazdā, es él la figura primordial que pone orden en el caos inicial. Esta acción es simbolizada mediante la fijación de la residencia propia de las culturas nómadas, es decir, una tienda o choza que puede ser fácilmente montada o desmontada. La metáfora de la tienda cósmica es el único esquema que ha retenido la totalidad del Avesta, por lo que se trata de su cosmogonía ortodoxa. El acto inicial de Ahura Mazdā es, pues, un engendramiento del orden (*Asha*), que es el principio neutro de organización del universo heredado desde tiempo indo-iranios. Desde un inicio, el *Avesta* recoge este concepto de manera original y creativa al personificarlo y presentarlo como un hijo de Ahura Mazdā, pasando a ser una verdadera entidad divina. Así, *Asha* no se opone a su

contrario negativo, que sería el caos, tal como su equivalente indio (*Rta*) se opone a *Anrta*, sino a un principio que responde al nombre de *Druj*, aproximadamente, «engaño», «confusión». La oposición entre *Asha* y *Druj* es la oposición entre el orden real, visible, del mundo diurno y el orden velado amenazante de la noche, en donde sólo el ciclo lunar y las constelaciones mantienen un reducto del orden luminoso. Mientras que para la concepción hindú el día y la noche se suceden armoniosamente, en el Avesta el día y la noche se oponen hostilmente, de modo que el funcionamiento no es la alternancia sino la separación radical. Según explica Henri Corbin:

Entre la Potencia de la Luz y la Potencia contraria de las Tinieblas no hay nada en común: ningún compromiso de coexistencia, sino una lucha sin cuartel, cuyo escenario es nuestra Tierra, y con ella toda la Creación visible, hasta el momento de la consumación del Aion, la apocatástasis o «restablecimiento» que pondrá fin a esta mezcolanza (*gumechishn*) mediante la separación (*vicharishn*) arrojando a su abismo a las contra-Potencias demoníacas⁴².

Saber si desde el *Avesta antiguo* existe un demiurgo responsable del mal como rival directo de Ahura Mazdā es incierto. Posteriormente aparecerá efectivamente esta figura y el dualismo mazdeísta adquirirá sus contornos bien definidos. Dentro de las partes más antiguas del *Avesta reciente*, dos alegorías del pensamiento, *spanta*, la bienhechora, y *ahra*, la malhechora, intervendrán en la cosmogonía. La primera será finalmente absorbida por Ahura Mazdā y la segunda tomará la figura de un verdadero dios del mal, que producirá, dentro del mazdeísmo sasánida, la oposición entre el dios Ohrmazd y el demonio Ahriman.

Así, Ahura Mazdā organiza el mundo tal como los viejos nómadas acondicionaban sus barrios y sus tiendas. Dado que la vida se desarrolla sobre la superficie de la tierra, el trabajo nunca termina. La divinidad privada de elogios puede dejar caer su obra, por lo que el hombre ha de ayudar al dios a perpetuar la cohesión del universo, cuya expresión por excelencia es la actividad ritual. Alzar la tienda se presenta como uno de los actos primordiales, así como la obra actual y permanente del hombre piadoso. Realizar esta acción reproduce el acto de Ahura Mazdā al inicio de los tiempos: producir el ordenamiento. Sin embargo, el ritual no sólo consiste en una rememoración de la cosmogonía, sino que significa también el cumplimiento de una promesa. Por algunas estrofas que así lo explicitan, el objetivo ritual por excelencia es la recompensa actual, que es comprendida a la vez como recompensa escatológica. Así,

42 Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, p. 40.

el ritual permite asegurar el acceso a la casa de Ahura Mazdā de aquellas almas de quienes sostuvieron el ordenamiento y rindieron homenaje durante su vida. El destino *post-mortem* del hombre no es, pues, resultado necesariamente de la conducta ética, de lo que el Avesta no habla nunca, como de la mecánica sacrificial. El sacrificio debe ser rendido de forma competente y en «buen momento», es decir, en pleno día, cuando la luz revela sin ambigüedad la belleza del orden. La influencia del buen ritual se traduce por un impulso, una puesta en camino y, a la inversa, el ritual mal llevado a cabo provoca bloqueo e inmovilidad. En resumen, el fin perseguido es la vida, la salud en todos sus aspectos, lozanía física, juventud persistente, fuerza, integridad, inmortalidad. Estas cualidades se relacionan con la ofrenda de la sustancia sagrada: *Ahoma* (*Soma*).

Según el mazdeísmo, el hombre cuenta con cinco almas: la facultad de percepción (*baudah*), la de movimiento autónomo (*ushtana*) –que desaparecen con el tiempo–, el *ruvan*, es decir, el alma incorpórea que produce el sentimiento del «yo» y que la muerte libera, y la *fravarti*, el alma celeste preexistente, que reside al lado de los dioses. Entre las dos últimas encontramos la *daēnā*, una especie de vínculo que es el alma móvil y peregrinante, el «alma del camino». Al pasar el último obstáculo, el puente Chinvat («constructor»), el alma será recibida en la morada de Ahura Mazdā, es decir, en la luz y la alegría, gozando de inmortalidad y alimento, o bien, será exactamente lo inverso, se verá en medio de las tinieblas, la pobreza, la cólera, la maldad. Según la tradición védica, el primer hombre que ha vencido la muerte, *Yama* (gemelo), ha reconocido el «camino del más allá» y ha hecho de él su reino. Su equivalente iranio, *Yima*, confía sus prerrogativas, como señor de los muertos, a Ahura Mazdā y, como guía del camino, a una parte del alma humana, la *daēnā*. Esta última figura, que tiene una cualidad activa, pasiva y causativa como «ver», «ser vista» y «hacer ver», aparece ante *ruvan* y, según su belleza o fealdad, demuestra a los dioses el mérito o demérito de aquél que ella lleva. Finalmente, la aparición de la aurora, cuya transposición escatológica es *daēnā*, significa el momento en que el *ruvan* tiene la impresión de «ser él mismo la aurora». Esta es el alba definitiva, interior o interiorizada, que para cada hombre suprime el tiempo y señala la llegada del día que no alternará más con alguna noche.

Henri Corbin⁴³ ha logrado desentrañar algunos de los simbolismos más complejos que en la tradición mazdeísta relacionan la escatología personal y la

43 *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, pp. 45-7, 75.

escatología cósmica. De acuerdo con esta relación, la energía fundamental (*Xvarnah*) interviene desde el momento de la formación del mundo hasta el acto final o *Frashkart*, que corresponde a la transfiguración que los *Saoshyants* o Salvadores surgidos de la raza de Zaratustra realizarán al final del *Aion*. El *Xvarnah* puede ser traducido como Luz-de-Gloria, la cual representa la sustancia o luminiscencia pura de las criaturas de Ohrmazd en su origen y que garantiza a los seres de luz la victoria contra la corrupción y la muerte introducidas por las potencias demoníacas de las tinieblas. Según nos dice el Yasht XIX, la imagen de la era escatológica como resultado de esta victoria es la siguiente: “Construirán un mundo nuevo, ajeno a la vejez y a la muerte, a la descomposición y a la corrupción, eternamente vivo, eternamente creciente, que dispondrá de cuanto poder desee; entonces los muertos se levantarán, a los vivos les llegará la inmortalidad, y el mundo se renovará a voluntad”⁴⁴. *Daēnā* es el ángel femenino que simboliza el «yo trascendente o celeste» (cuerpo de resurrección) y, a la vez, se vincula con el Ángel de la Tierra:

Esta indicación quiere decir que la sustancia del Yo celeste o Cuerpo de Resurrección se forma a partir de la Tierra percibida y captada en su Ángel. Quiere decir, asimismo, que el destino de la Tierra, confiado al poder transfigurador de las almas de luz, conduce a la realización de estas almas, y viceversa. Este es el sentido profunda de la oración mazdeísta repetida múltiples veces durante las liturgias: «Que podamos ser quienes realicen la Transfiguración de la Tierra» (Yasna 30:9)⁴⁵.

Aunado a la escatología, el mesianismo mazdeísta versa en torno a la figura de Gayōmart, el hombre esencial, quien fuera creado en Ērān-Vēj, a orillas del río *Dāiti* en el «centro del mundo». Cuando Ahriman consiguió introducir la muerte en él, Gayōmart cayó sobre el costado izquierdo, desprendiendo de su cuerpo siete metales. El oro, como octavo metal, procede del resplandor (*Xvarnah*) de Gayōmart y de su semilla; representa el yo esencial, tal como en la Alquimia el oro será el símbolo del *filius regius*, «cuerpo de resurrección» del «yo». *Spenta Armaiti* (Ángel de la Tierra) recogió este oro y lo guardó durante cuarenta años, al cabo de los cuales brotó del suelo una planta extraordinaria que formó la primera pareja humana, Mahryag-Mahryānag, dos seres tan parecidos entre sí que era imposible distinguirlos. Sobre estos descendió el mismo *Xvarnah*, la misma Luz-de-Gloria. La dualidad será restaurada en la unión *post-mortem* del ser humano con *daēnā*, que es precisamente la hija de *Spenta Armaiti*. El

44 Cit. en Henri Corbin, *ibid.*, p. 46.

45 *Ibid.*, p. 74.

acontecimiento realizado en la prehistoria (*Spenta Armaiti* recibiendo el «oro» o «yo» de Gayōmart, su propio hijo herido de muerte) representa, tipológicamente, el acontecimiento que supone el desenlace de la historia, que abre el umbral de la meta-historia.

I.1.3 La Grecia Antigua y el «pensamiento de segundo grado»

Ahora nos detendremos con más detalle en lo concerniente a la revolución del tiempo-Eje en la antigua Grecia, pues es bajo la expansión de la civilización helenística sobre la región de Palestina que la tradición judía vio cristalizar el llamado género apocalíptico. Esta transformación en la Grecia arcaica estuvo precedida por el reconocimiento de una distancia entre el orden de lo cósmico y el orden mundano. La relación entre ambas esferas fue el problema central al que se abocaron las primeras corrientes de pensamiento de los llamados filósofos presocráticos. Surgieron nuevas vías para dar respuesta al problema, tanto en la esfera de la especulación filosófica y el análisis, con fuertes tendencias para desarrollar una proto-ciencia, como en la de lo socio-político⁴⁶. La concentración de una población considerable en las ciudades-estado fue generando la necesidad creciente de organizar el trabajo en rubros especializados que dio paso a una modelo de estratificación social y a una disimilitud importante entre la vida del centro, caracterizado por albergar los templos, las cortes y la riqueza más importante, y la periferia, que aún se organizaban en torno a oligarquías, nobleza y cultos familiares. Sin embargo, la ciudad griega se caracterizó por transponer el antiguo orden de las

46 Durante los siglos VII-VI a.C., el orden político y jurídico en Grecia estuvo sustentado por el consejo de los sabios, quienes también figuraban como «tiranos». Estos personajes funcionaron como legisladores para establecer un mínimo de orden en las diversas ciudades-estado. Uno de los consejos más importantes, el así llamado de los «Siete Sabios» (Tales de Mileto, Solón de Atenas, entre otros), se dedicó a dar soluciones a una gran variedad de problemas bajo el concepto de *Eunomía* (inventado por Solón de Atenas) o «ley justa» para cada cosa. Las soluciones, sin embargo, en última instancia provendrían de Zeus, quien representaba la fuente superior de justicia, personificada por su hija Diké. Los Sabios tuvieron la capacidad para promover un orden que trascendiese los particularismos de una clase u otra, e incluso se negaron ocupar algún tipo de posición gubernamental directa. De ahí que la responsabilidad por la justicia y el orden era un asunto cívico que recaía en todos por igual. Es muy probable que la búsqueda por encontrar ese principio universal de justicia promoviese la exploración de los primeros filósofos, sobre todo de Anaximandro, para encontrar un cuerpo de leyes inmanentes a la naturaleza. En general, el concepto de orden se vio alimentado por una noción de equilibrio en todas las áreas, que en la política correspondió a una búsqueda de coparticipación, al menos teórica, entre la aristocracia (oligarquía) y el pueblo (democracia) (Christian Meier, «Emergence of Autonomous Intelligence among the Greeks»: S. N. Eisenstadt [ed.], *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986, 65-91, pp. 80-7).

comunidades tribales al manejo de la organización del centro⁴⁷. Así, a diferencia de las ciudades actuales, el orden político y el orden social se encontraban estrechamente relacionados. Es por eso que fue difícil que se hubiese podido desarrollar una concepción de moral autónoma en el individuo que trascendiese el orden social e institucional. De ahí que se perciba la tensión entre el individuo moral y el orden social en algunas de las tragedias griegas⁴⁸. Tal como se ve en la condena a Sócrates, el ideal de la autonomía moral frente al Estado estaba muy lejos de cumplirse en la realidad. Los avances más importantes en este sentido se dieron naturalmente sólo en ciertos sectores intelectuales de élite y no es de extrañarse que las síntesis filosóficas más importantes de Platón y Aristóteles coincidan con el declive de las ciudades-estado⁴⁹.

La revolución del tiempo-Eje en Grecia se vio impulsada por un giro en la dirección del pensamiento filosófico. Si en los filósofos presocráticos el objeto del pensamiento era el cosmos, la naturaleza (*Physis*), buscando sustraer un principio último que rigiera el mundo material, con Sócrates y la escuela platónica la reflexión

47 Durante los siglos VIII y VII a. C la aristocracia no fue capaz de afrontar la gran movilidad demográfica, el creciente intercambio comercial y las constantes luchas civiles entre diversas ciudades-estado. Esto propició la creación de instituciones independientes que por sí mismas generaron actividad política ante la carencia de líderes fuertes que pudieran hacer frente a las volátiles situaciones. En este tipo de organización no sólo una persona sino un consejo de varios individuos debían ser responsables por el orden general. Surgen así los especialistas en la Ley o legisladores (*nomotetes*) (Christian Meier: «Emergence of Autonomous Intelligence among the Greeks»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, pp. 75-77). Más adelante, durante los siglos VII y VI a.C., se tiene noticia de los magos o *thēoiāndres*, hombres divinos, quienes en razón de su género de vida y poderes excepcionales continúan la labor de los legisladores al arbitrar sobre los conflictos, así como al promulgar instituciones rituales. En relación con los asuntos públicos, los ciudadanos tenían necesidad de recurrir a estos individuos extraordinarios (Jean Pierre Vernant, *El Individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 209-10).

48 Christopher Gill realiza un revisión crítica de los estudios de A.W.H Adkins (1960, 1970) y B. Snell (1960,) advirtiendo que la noción de individualidad y de libertad conscientes en el mundo griego se ha interpretado extemporáneamente a la luz del concepto post-cartesiano del sujeto cognoscente, así como del imperativo moral post-kantiano y que, por consiguiente, no pueden más que considerar como primitivos y deficientes los procesos de toma de decisiones presentes en los monólogos de los escritos homéricos. Ciertamente, las decisiones, en la mayoría de los casos, son tomadas desde motivaciones no autónomas como son deseos o creencias, o como resultado de la pertenencia a un orden social en donde se hace necesario cumplir un deber y donde el sujeto, más que sentirse libre y autónomo, se percibe vulnerable ante un destino inexorable. Ante esto, un nuevo enfoque se ha desarrollado bajo el nombre de “filosofía de la acción” propuesta por autores más recientes –A. MacIntyre (1985) y B. Williams (1985)– y aplicada por Gill a los monólogos presentes en los escritos homéricos, tomando como referencia a Aristóteles y los estoicos. Aquí, la reflexión personal se considera como un ejercicio que deriva de los juicios relativos a la vergüenza o el honor frente a otros, es decir, del diálogo interpersonal interiorizado, y donde el proceso de toma de decisiones no es precisamente racional, consciente o autónomo, sino resultado de una motivación ética en donde lo que rige son los roles y prácticas como parte de un entramado social. Así, la universalización de una práctica no viene dada directamente por la reflexión racional del sujeto quien, de acuerdo con Kant, sería capaz de abstraerse de todo particularismo local, sino que necesariamente pasa por el cumplimiento de cierto rol en una comunidad determinada (Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 29ss).

49 S.N. Eisenstadt, «The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, pp. 29-39.

gira en torno a los procesos mismos del razonamiento y su verificabilidad, es decir, en donde el objeto del conocimiento lo constituye el propio sujeto. A esta transición se refiere Yehuda Elkana⁵⁰ al hablar de un «pensamiento de primer grado» –como pensamiento sobre el mundo– y un «pensamiento de segundo grado» –como reflexión sobre el ejercicio del conocimiento en sí. La relación entre uno y otro no es, sin embargo, de tipo secuencial, es decir, que no se basa en un progreso lineal, sino que, de manera dialéctica, los dos niveles de pensamiento reaparecen e interactúan. Todas las culturas expresan en alguna medida ambos tipos de aproximación a la realidad, pero no todas lograron ordenar su reflexión sobre el propio conocimiento de una forma tan sistemática como lo hizo la filosofía griega. La diversidad de una serie de modelos cosmológicos y el criterio de elección que surge a partir de esta diversidad también constituye la base sobre la que se forma el pensamiento de «segundo grado». Curiosamente, los primeros registros que se tienen de una aplicación sistemática de este tipo de pensamiento en la Grecia clásica no se encuentran en relación con teorías sobre la naturaleza, sino con la construcción de un modelo ético-político, en donde la comparación de los acontecimientos pasados y presentes, así como de diversos modelos de *polis*, exigió un cierto nivel de abstracción.

Después de la invención de la escritura fonética (s.VIII a.C.) se observan cambios importantes en la sociedad griega y se tiene noticia de una especulación política alrededor de la sabiduría (*Sophía*), la cual es una imagen del pensamiento que atañe propiamente a los asuntos humanos y el orden de la ciudad. La retórica se vuelve el recurso central de la política en contraste con la mera fuerza física o económica. Esta herramienta, desarrollada por los sofistas (s.V a.C.), tuvo como fin promover la decisión del voto en la franja popular. La puesta en público de diversas alternativas y, sobre todo, el «concepto de prueba» como un elemento retórico fue lo que propició el desarrollo de un pensamiento de «segundo grado». Asimismo, en las matemáticas, en particular en la geometría, el recurso del experimento nos muestra el momento que aquí se llama el «gran paso adelante» y que podemos traducir como la formulación de un «puente soteriológico» que conectase la esfera de lo mundano y lo cósmico. Este paso fue posible mediante la experimentación de presupuestos teóricos basados en la razón.

En la religión griega el giro axial tuvo que ver, en un primer momento, con la concepción de los dioses homéricos, quienes venían a ordenar y depurar las antiguas

50 Yehuda Elkana, «The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece»: S.N., Eisenstadt (ed.), *op.cit.*, 40-64, pp. 54-63.

creencias sobre númenes informes y amenazantes, en donde no existía diferenciación entre el mundo y las fuerzas que lo gobernaban. El panteón de los dioses homéricos logró, mediante la individuación, delinear a los dioses en correspondencia con la sociedad de los hombres. El proceso de racionalización continúa con la crítica a los antiguos mitos homéricos y el carácter antropomórfico de sus dioses (Jenófanes de Colofón, aprox.580-478 a.C.)⁵¹. Sin embargo, paralelamente emerge el culto a Dionisos⁵², así como los cultos órficos, que ponen un gran énfasis en la transmigración del alma, el castigo en los infiernos y, en general, se decantan por los aspectos más irracionales de la religión, lo que resulta sorprendente porque paralelamente en las ciudades regía la moral democrática, basada en el discurso racional y no en la fuerza, así como en la esfera jurisdiccional comenzaba a tener lugar la legislación en contra del

51 Jenófanes efectuó su crítica sobre la base de una separación radical entre el mundo de los hombres y los dioses. Sin embargo, no quiere decir esto que los dioses se vieran desprovistos de cuerpo. Los dioses poseen un cuerpo, aunque esta realidad sea mucho más perfecta, armoniosa e inmutable que aquella realidad corruptible, imperfecta, limitada de los hombres. La corporeidad de los dioses no se refiere propiamente a la atribución de una fisonomía humana a los dioses, sino de una construcción que surge en la propia relación entre los dioses y los hombres bajo la figura de “lo mismo y lo otro, de lo próximo y lo lejano, del contacto y la separación, sin dejar de señalar, entre los polos de lo humano y lo divino, lo que les une en virtud de un juego de similitudes, aproximaciones, imbricaciones, y aquello que les separa por efecto de contrastes, oposiciones, incompatibilidades y exclusiones recíprocas” (Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, pp. 16; 19).

52 Como indica Erwin Rodhe, los griegos conocieron al Dionisos Baqueo «el que pone a los hombres fuera de sí» tal como era venerado en su patria, Tracia (sobre todo entre las stirpes tracias más meridionales, situadas en la costa, entre la desembocadura del Hebro y del Axio) y en donde el dios era objeto de variadas denominaciones. Así Sabo o Sabacio, Baco o Yaco (relacionados probablemente con los gritos de júbilo con que era aclamado por sus fieles), así como Básaro o Zalmoxis (que aparecen en textos tardíos y posiblemente hacen alusión a las pieles con que solía ir cubierto). Su culto era muy parecido al culto que los frigios (frigios y tracios eran casi el mismo pueblo) tributaban a la madre Cibeles y tenía un carácter completamente orgiástico. Celebradas sus fiestas en lo alto de las montañas durante la noche, alumbradas con antorchas y acompañadas por el estruendo de címbalos de bronce, timbales y flautas, en él participaban por lo general mujeres que en trance descendían por las pendientes de las montañas en movimientos giratorios; iban cubiertas por básaras, largas vestimentas ondulantes, confeccionadas según parece con pieles de zorro y superpuestas pieles de corzo; en las cabezas, cuernos; llevaban cogidas serpientes, que era el animal consagrado a Sabacio, o blandían puñales y tirsos, y se lanzaban sobre animales apartados para el sacrificio, los destrozaban con sus manos y desgarraban con los dientes la carne fresca que se tragaban cruda. A la vista de las descripciones poéticas y de las representaciones pictóricas con que se cuenta, se puede inferir que quienes tomaban parte en las danzas solemnes se unían en una especie de *manía*, una espantosa tensión de todo su ser; caían en éxtasis y parecían «delirantes y posesos». A través de esta dilatación de sus potencias creía el hombre entrar en contacto y comunicación con un ser de naturaleza superior, con el dios y su cortejo de espíritus. Algunos mitos hablan de la huida y desaparición del dios y de su retorno entre los hombres cada dos años, cuando se celebra su «epifanía». El dios se muestra a los danzantes en forma de toro, o bien mediante la imitación de los mugidos del animal escondido. Los celebrantes, en el delirio y frenesí, se esfuerzan por unirse a él, y como si una fuerza los arrancase de su propia naturaleza, se hacen partícipes de la vida misma del dios, lo que se verifica por el hecho de que los extáticos servidores de la divinidad reciban los mismos nombres que Dioniso (Sabo o Sabacio). Lo sobrehumano y lo infrahumano se mezcla en su naturaleza: lo mismo que el dios semisalvaje, sus adeptos se lanzan sobre el animal para devorarlo crudo (Erwin Rodhe, *Psiqué. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, Málaga, 1995, pp. 415-19).

asesinato. Lo anterior, señala Elkana, nos habla de la mencionada no secuencialidad del pensamiento de primer y segundo orden. De hecho, es precisamente la tensión existente entre lo racional y lo irracional, no sólo entre los diversos sectores científicos o religiosos, sino dentro de un mismo individuo, lo que propicia una puesta en tensión y por tanto, un desarrollo de pensamiento crítico de «segundo grado».

El movimiento hacia la «secularización» de la sociedad griega (550-300 a.C.) puede derivarse de una paulatina supresión de lo sobrenatural dentro del discurso y la toma de decisiones políticas. La separación entre el orden político y religioso pudo efectuarse al no existir una autoridad religiosa central. Las expresiones religiosas se encontraban presentes en las tragedias escritas por los poetas atenienses y en los emergentes cultos místicos, como fue el caso de los eleusinos, los cuales se protegieron de la crítica racionalista mediante su carácter secreto. Sin embargo, la competencia religiosa también se repartía entre filósofos, historiadores y médicos. El desarrollo intelectual, excepto por el grupo de los pitagóricos, se expresó de una manera individualista carente de organización formal, lo cual acarreó una postura relativista, propulsora del «pensamiento de segundo grado», en el que cada cual tendría que resolver el «sentido de la vida» mediante la comparación, jerarquización y síntesis de diversos modelos. Esta pluralidad de visiones nos lleva a comprender por qué, por una parte, pudo darse cabida a un movimiento hacia la racionalización, la desmitificación y la secularización y, por otra, se presenta también una adherencia a cultos que exaltaron el misterio, el éxtasis y la irracionalidad. Mientras algunos autores como E.R Dodds⁵³ ven en esta explosión de lo irracional una forma de reacción ante la presión creciente del racionalismo, S.C. Humphreys considera que la causa radica en la construcción histórica y deliberada del concepto de lo irracional en la mentalidad griega.

Este último autor⁵⁴ nos dice que entre los siglos VI y V a.C., los antiguos mitos y tradiciones religiosas populares fueron criticados de una forma radical por los escritores en prosa –filósofos, historiadores y médicos–, como formas ridículas e inverosímiles, crítica que se apoyó en un procedimiento empírico en el que la verificabilidad mediante la experimentación fue central. En la esfera de lo político, dicho proceso se reflejó al establecerse una separación de lo privado y lo público, siendo este último orden el que habría de predominar. Ante esto, el pensamiento poético

53 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California, 1951.

54 S. C. Humphreys, «Dynamics of Greek Breakthrough: the Dialogue between Philosophy and Religion»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 91-110, pp. 92-99.

y religioso se defendió haciendo sus contenidos más aceptables para la crítica y, por otra parte, reevaluando positivamente lo que el discurso racionalista denostaba. Así, la irracionalidad (inspiración, trance, posesión, éxtasis⁵⁵), asociada con la esfera de lo privado y con el sector femenino, cuyo ejemplo más representativo es el culto a Dionisos, va cobrando una función en el contexto de un mundo secularizado, en donde los cultos se vieron depurados y comprendidos como formas de cohesión social, y en donde la ciencia influyó sobre las doctrinas religiosas, comenzando por el pitagorismo y el orfismo⁵⁶, y terminando con el desarrollo de la astrología y la magia de época

55 La embriaguez provocada por ciertas bebidas a las que eran muy aficionados los tracios pudo aumentar el grado de excitación, y acaso también el humo de algunas semillas o del *hachisch*, pues, según Herodoto, los tracios conocían el cáñamo. Estas manifestaciones, que rebasaban el horizonte conocido, se explican entonces suponiendo que el alma de estos «poseos» no estaba «dentro de ellos», que había «emigrado de su cuerpo». No se quería decir otra cosa cuando se hablaba de *ekstasis* de las almas que se han sumido en este estado orgiástico de excitación. El éxtasis es una «locura pasajera», así como la locura es un éxtasis permanente. Pero dicha *alienatio mentis* momentánea del culto de Dionisos no es una divagación ligera y ondulante del alma por las regiones de la pura ilusión, es una *hieromanía*, una santa locura en la que las almas, fuera ya del cuerpo, se unen con la divinidad; los que así se encuentra están dentro del dios, en estado de «entusiasmo»; son los *ἐνθουῖ*, viven y están invadidos por un dios, y en su yo limitado sienten y gozan la plenitud de una fuerza vital infinita. Durante el éxtasis, el alma se libera de las ataduras del cuerpo y,alzada sobre el tiempo y sus limitaciones, se encuentra en condiciones de lanzar su visión a las cosas lejanas en el tiempo y en el espacio. Así, del Dionisos tracio procede la *mántica inspiradora*, que se coloca en comunicación inmediata con el mundo de los espíritus y de los dioses y así, en trance de sublimación espiritual, “cuando el dios ha entrado en el hombre”, lee el futuro y se lo comunica a los hombres. Las sacerdotisas de esta mántica son las ménades. Entre los satras de Tracia había profetas del linaje de los Besos, a los que estaba confiado un oráculo de Dionisos emplazado en las alturas de una montaña; ahí la profetisa profetizaba de la misma manera que la Pitia de Delfos, es decir, en la enajenación del éxtasis (Edwin Rodhe, *Psiqué*, pp. 422-5)

56 Ciertamente, el orfismo fue un tipo de corriente religiosa que se desarrolló a partir de la ya existente religión de Dionisos tracio, aunque reformándola y atemperando sus elementos más irracionales. Según expone W.K.C. Guthrie (*Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*, Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970, pp. 198ss.), Orfeo es a la religión báquica lo que Jesús fue para el judaísmo, únicamente en el sentido de que ninguna religión surge del vacío. Las tres doctrinas centrales órficas que tienen el máximo influjo en la esfera de la conducta son: el origen compuesto del hombre (parte titánica terrenal y parte dionisiaca o divina), la esperanza en la apoteosis final, y la transmigración. Esta última es quizá la que mejor ilustra la relación entre creencia y práctica, pues si el alma del hombre podría renacer como animal, todas las almas estaba emparentadas. De ahí el más importante de los mandamientos órficos: abstenerse de carne (Platón, *Leyes*, 782 c). Para alcanzar la salvación dos cosas eran necesarias: las ceremonias de iniciación (*teletai*) y una conducta conforme con los cánones órficos de pureza. Tanto Platón como Empédocles se remiten a la edad de inocencia, antes de que el pecado de comer carne se conociera entre los hombres. La homofagia, en particular, representa el aspecto de la religión dionisiaca que los reformadores órficos se propusieron expurgar. Sin embargo, de acuerdo con Guthrie, y de forma análoga a la creencia en la reencarnación entre los hindúes, el orfismo era una religión cuya praxis estaba encaminada a la salvación del individuo, más que a conformar una ética comunitaria. Sin embargo, aun cuando hay pocas constancias sobre la existencia de comunidades órficas organizadas, sería erróneo decir que no había ninguna. Orfeo, como maestro religioso, era famoso por tres cosas: como revelador de misterios, como *theólogos* o cantor de dioses, y como predicador de una forma de vida. Seguir apropiadamente estos preceptos implicaba la conversión a un modo de vida. El dogma incluía una doctrina de salvación personal dependiente de esa conversión. La pureza de vida y la debida observancia de los ritos eran recompensadas con el don de la inmortalidad, consistente en la supresión de todo, salvo del elemento divino y la exaltación del justo al cielo como un dios. A los no iniciados e impuros aguardaban castigos que, en algunos casos, eran eternos.

helenística. Los escritores en prosa encontraron en la «alegoría» un recurso para expresar lo invisible de los principios abstractos a través de lo visible o las formas sensibles; una vía con la que se comprendió la separación entre el sentido evidente y el sentido oscuro o esotérico. La consideración de los dioses como entes inmateriales –en el 403 a. C. se inaugura un culto a la Democracia y en el 374 a. C. a la Paz– y su separación de los hombres, expresada en la tragedia, es completada por la idea, proveniente de Platón, de que el hombre está dividido en una parte divina e invisible, el «alma», y una parte mortal y visible, el cuerpo.

De acuerdo con Karl Jaspers, la revolución del tiempo-Eje que se desarrolla en el periodo que va del 800 al 200 a. C. y cuyo auge se sitúa en el s. VI puede ser definida como una toma de consciencia, no sólo respecto de la situación del hombre en el cosmos, sino de su propia constitución. En la visión de Homero, por ejemplo, no se concibe separación ni aún conceptualización de lo que significa el cuerpo y el alma. El ser del hombre estaba identificado con su cuerpo visible y sólo al morir éste último, una sombra o imagen insustancial era conducida al Hades, el cual era comprendido como un lugar miserable. Así como la palabra *δῶμα* (*sôma*) no era utilizada en los escritos homéricos para referirse a lo que hoy comprendemos por cuerpo, tampoco la palabra *ψυχή* (*psyché*) era usada para designar lo que entendemos por alma, siendo sólo un término genérico para hablar de la vida. Así pues, en la era arcaica, la mentalidad griega no reconoce una separación entre alma y cuerpo, ni tampoco establece un corte entre lo natural y sobrenatural. En el hombre lo corporal reunía igualmente una pluralidad de funciones y cualidades, tanto fisiológicas como psíquicas. Aquellas facultades (ira, tristeza, etc.) que son comprendidas como propiamente psíquicas estaban anteriormente ligadas al cuerpo. La palabra *sôma*, que puede traducirse como cuerpo, designaba antiguamente el cadáver, lo que restaba del individuo cuando había quedado reducido a una figura inerte⁵⁷.

Vemos entonces que la concepción de una porción divina, es decir, inmortal en el hombre supuso en el mundo griego una suerte de ruptura. No será hasta después de la época homérica cuando la crítica a los antiguos dioses comience a establecer una brecha entre lo mundano y los trasmundano, así como una separación entre lo sensible y lo intelectual. Entonces diversas corrientes de pensamiento se darán a la tarea de encontrar vías de salvación para esa parte que ahora era comprendida como el alma (*ψυχή*). Según

57 Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, p. 17.

explica R. Ferwerda⁵⁸ en su análisis al *Cratilo* de Platón, el «cuerpo» en esos tiempos tendría ya las siguientes interpretaciones:

- a) Tumba del alma.
- b) Señal o presagio del alma.
- c) Según la corriente órfica, el cuerpo es el recinto donde se guarda el alma, así como la prisión donde es castigada.

La concepción del cuerpo como tumba se encuentra en otros lugares de Platón (*Gorgias*, *Fedro*) y es considerada por los estudiosos como una idea proveniente de una tradición más antigua. Así, la visión del cuerpo como un recinto que alberga el alma, y que Platón probablemente recoge de los órficos, establece una separación definitiva entre lo material y lo espiritual⁵⁹.

58 R. Ferwerda, «The Meaning of the Word σώμα (Body) in the Axial Age: An Interpretation of Plato's CRATYLUS 400c»: S.N Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 111-126, pp. 113-124.

59 Según expone Edwin Rodhe (*Psiqué*, pp. 490-97), en la doctrina órfica el hombre tiene que soltar de las ataduras del cuerpo, entre las cuales yace el alma como en una cárcel. Sin embargo, ha de recorrer un largo camino hasta su liberación. El alma no se basta a sí misma para liberar sus ataduras, no le basta apelar a sus propias fuerzas, y la muerte natural no redime al alma, sino por corto tiempo. Cuando libre de su antigua morada revolotea por los aires, no tarda en enredarse en el aliento de otro ser y emigrar en su cuerpo, recorriendo la órbita de la necesidad, la cual parece cerrada sobre sí misma y sin esperanza de salvación (se insinúa la desconsoladora idea de una repetición de todas las instancias de la vida en un círculo monótono de situaciones idénticas, en un curso que vuelve siempre a su comienzo, arrastrando al hombre en un torbellino concéntrico y eterno). No obstante, cabe la posibilidad de evadir este eterno retorno y burlar el destino. La salvación la trae Orfeo y sus iniciaciones báquicas; es Dionisos quien libera a sus creyentes de la desventura y el infinito camino de miserias; no es pues la acción del hombre, sino la gracia de los dioses liberadores quien lo salva. El hombre piadoso se siente débil y busca auxilio fuera; necesita de las revelaciones y de la intercesión del soberano Orfeo para hallar el camino de la salvación; la ascesis es el principio fundamental de una existencia piadosa. Esta ascética no propone el ejercicio de las virtudes políticas, sino que la suma de toda moral es la entrega del hombre a la divinidad; no sólo apartarse de los errores y de las faltas morales de la existencia sobre la tierra, sino de esta existencia misma; renunciar a todo lo que ata a la vida mortal y corporal; el precepto observado con más rigor por los ascetas órficos era la abstención de la carne; evitaban situaciones que podían suponer una comunicación con todo lo referido a la muerte y a lo transitorio de la vida; el rito lustral no libraba de la acción daimoníaca, sino que purificaba el alma del cuerpo y su contaminación, de la muerte y su imperio siniestro. Según el *Cratilo*, el alma ha penetrado en el cuerpo para purgar una culpa, y la penitencia es la vida sobre la tierra, que es la muerte del alma. La catártica se asocia íntimamente con la mística. El alma viene del dios y tiende hacia él; no tiene nada que hacer en la tierra y por eso debe liberarse de la vida y de todo lo terreno. El iniciado en los oficios órficos recibe una primera recompensa en el reino intermedio a donde van a parar los hombres tras su muerte; Hermes conduce al «alma inmortal» hasta el mundo subterráneo, en donde un tribunal espera a las almas en el Hades; el criminal será castigado y purificado en lo más profundo del Tártaro. Según una concepción que es única dentro de la religión antigua, mediante la participación en los oficios órficos puede alcanzarse también «la limpieza y la salvación» a favor de los progenitores y antepasados. A quien haya alcanzado el grado de verdadero Baco le espera un destino feliz donde arriban las almas libres y purificadas en el reino subterráneo de los espíritus. Pero el alma vuelve a la existencia terrena, pues cada existencia nueva es una especie de retribución de la anterior. Cuando las almas se purifican por completo, quedan limpias de todo pecado, entonces se liberan de la resurrección y permanecen fuera del círculo de la vida y la muerte. Ahora el alma es libre, vivirá como un dios eternamente porque procede de la divinidad y su naturaleza es divina.

De acuerdo con Jean Pierre Vernant⁶⁰, la identidad individual comporta en el mundo griego dos elementos: el «cuerpo» y el «nombre», los cuales permiten distinguir la singularidad de un hombre o un dios en sus respectivas sociedades. Los dioses griegos son aquellos que, poseyendo un cuerpo y un nombre singulares, no son susceptibles de morir merced a su esencia intemporal, a su poder universal e inextinguible como representantes de una idea. Respecto a la sociedad de los hombres, este autor establece una distinción entre las nociones de «individuo», «sujeto» y «yo» en la mentalidad griega, y la manera y los espacios en los que cada una de estas nociones se presenta.

En primera instancia, el brillo de lo individual estaba reservado a aquellos que, independientemente de su estrato social o cargo institucional, demostraran llevar el concepto de la virtud guerrera o excelencia (*areté*) a su más alta expresión, en la confrontación con la alteridad más extrema, es decir, la muerte. La virtud heroica – aquella que hace de un hombre un signo venerado a lo largo de las generaciones mediante el canto epopéyico y la estela funeraria –, radica en el valor para afrontar la muerte, generalmente simbolizada mediante una figura femenina como la Gorgona, monstruo capaz de fulminar con su mirada, o Kere, fuerza maléfica que se abalanza sobre los humanos con el fin de destruirlos. De esta manera, la confrontación se considera una lid militar pero también erótica, a decir por el doble significado del término *oaristýs* –mencionado en dos ocasiones en la *Ilíada*– y que se refiere tanto al encuentro íntimo como al enfrentamiento directo, a la lucha cuerpo a cuerpo entre los que guerrearán al frente de batalla.

Como manifestación del individualismo religioso, explica Vernant, a partir del s. V a.C. se crean agrupaciones religiosas en las que determinado individuo que ha sido capaz de tomar la iniciativa como fundador reúne alrededor suyo y en santuarios privados a unos adeptos consagrados a una divinidad singular. Respecto a la esfera de lo cívico nos encontramos con dos instituciones legales a través de las cuales el papel del individuo cobra relevancia: el derecho criminal y el testamento. Del protoderecho de sangre, motivado por la venganza y sus procedimientos arbitrarios, se pasa a la idea del individuo criminal, objeto de delito y sujeto a juicio, condicionado por el carácter de la acción criminal, ya sea que el crimen se haya cometido a pesar suyo, con plena voluntad o con premeditación. A lo anterior se añade un elemento de índole moral mediante las nociones de responsabilidad, culpabilidad personal y mérito. Estos problemas tendrán

60 Jean Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, pp. 40-43; 128-133; 210-20.

su prolongación en la tragedia ática del siglo V a.C. El testamento, por su parte, experimenta también una transformación entre los s. V y III a.C., cuando si en primera instancia nos encontramos con un principio de herencia que no afecta al individuo en cuanto tal, pues se trata de salvaguardar el *oikos* familiar, posteriormente, hacia el s. III a.C., se constituye el derecho testamentario conforme al cual el individuo tiene el libre derecho de ceder sus bienes a quien considere adecuado.

Respecto a la dimensión del «sujeto», ésta viene dada por la enunciación, pues es en la poesía lírica donde encontramos la aparición de esa realidad subjetiva que mediante el alcance de un modelo o *topos* literario logra el estatuto de la objetividad. La expresión subjetiva comporta un juicio peculiar respecto a los valores establecidos por la sociedad en relación con el bien y el mal, la felicidad y la desgracia, y en donde el sentir personal relativo a cada individuo se antepone a cualquier sistema fijo de valores. Finalmente, lo que se entendía por «yo» en la antigua Grecia no era una identidad limitada o unificada, sino un campo abierto para la acción de diversas fuerzas y cuya percepción viene dada por el exterior más que por el interior. El individuo se busca y encuentra a través del otro, objetivándose a través de actividades y obras que le permiten manifestarse no en potencia, sino en acto, y que nunca están sólo dentro de su conciencia.

El alma (*psyché*) es una entidad impersonal o supraindividual, pues precisamente al separarse del cuerpo se deslinda de toda peculiaridad individual, de las limitaciones propias de la existencia física. Este alma es un *daimon*, un ser divino, cuyo lugar y función en el universo sobrepasan nuestra existencia singular. La inmortalidad no es, pues, expresión de la psicología propia de cada hombre, sino de su integración en el orden cósmico general. Así, la noción completa del «yo» no se encuentra sino en la medida en que este principio impersonal y divino entra en contacto con los otros componentes del alma vinculados al cuerpo. Será en el dominio de estos componentes mediante la observación, los ejercicios y pruebas que se impone la propia persona, en donde se establezca un orden individual que conduce a la libertad en correspondencia con el estatuto de ciudadano en el orden de la ciudad. Tal como la armonía tiene una significación cósmica –la música de las esferas, según la interpretación pitagórica–, el mismo principio se da en el «microcosmos humano». Este principio fue descrito por Platón, quien al representar el alma como un carro tirado por dos caballos –uno blanco y

otro negro- percibió el conflicto o posible armonía entre dos fuerzas psíquicas contrapuestas⁶¹.

I.2.1 El tiempo-Eje en Israel

Ahora bien, puesto que la revolución del tiempo-Eje se caracterizó, entre otras cosas, por un cuestionamiento sobre el individuo, su situación y constitución en el cosmos, no podemos sustraer la importancia de este hito cultural en el despliegue de una corriente universalista al interior del judaísmo. Según señala José Gómez Caffarena, el tiempo-Eje se identificaría con los profetas del Exilio en Babilonia. Tanto Ezequiel como Jeremías encontramos acentúan la prevalencia de la conciencia personal ante Dios, así como el Deutero Isaías se dedica intensamente a glorificar el monoteísmo y su dimensión universal⁶².

De acuerdo con el planteamiento que Shannon Burkes⁶³ la identidad del individuo en la Biblia Hebrea se construye de forma distinta a la manera en que se presenta en la cultura greco-latina. El sujeto está mayoritariamente definido por la sociedad, descentrado, sin estar determinado en primer lugar por la interioridad. Este descentramiento deviene en una ausencia de unidad o localización central del «ser» y ni siquiera los términos *nepesh*, *ruah* y *leb*, todos los cuales pueden expresar estados emocionales, significan algo como «alma», especialmente cuando una persona puede ser representada por varias partes y cualidades de su cuerpo⁶⁴. La interioridad tiene muy

61 Boris Vysheslawzeff, «Two Ways of Redemption: Redemption as a Solution of the Tragic Contradiction» [1936]: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, Papers from Eranos Yearbooks, New York, 1968, 3-27, p. 25.

62 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, p. 91.

63 Shannon Burkes, *God, Self and Death. The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, Leiden, Boston, Brill, 2003, pp. 19-26.

⁶⁴ Según expone James Barr (*The Garden of Eden and the Search of Immortality*, Minneapolis, Fortresspress, 1992, pp. 35-43), en Israel no existía un concepto antropológico semejante al de la división cuerpo-alma, sino que su concepción del hombre era una entidad completa físico-psíquica, un alma viviente (*nepesh hayyah*). El término *nepesh* se refiere precisamente a esta total unidad de la persona. Sin embargo, matiza este autor, no hay un concepto unitario de *nepesh*. Como podemos observar en el pasaje de la creación del hombre, éste presenta cierta dualidad al ser formado con barro y con el aliento divino. De ahí el error en el que en incontables veces se ha caído al declarar que *nepesh* se refiere a una suerte de totalidad en todos los casos. La frase de Isaías (10,18) “toda la distancia de la carne (*bašar*) al alma (*nepesh*)” hace pensar en este sentido. Otra evidencia importante es cuando se habla de que el alma “ha salido” o “ha entrado” en la persona (Gn 35,18). Este pasaje nos habla de que *nepesh* es algo que vive en la persona, pero con cierta independencia, como fuerza central de vida, pues la consecuencia de su «partida» es la muerte. En algunos casos encontramos el paralelismo que se establece entre *nepesh* y *ruah* en contraposición a *bašar* (carne) (Is 26,9; 38,15-16). Por tanto, según declara James Barr, *nepesh* no significa la unidad de cuerpo y alma, sino un centro superior de control que acompaña, expresa y dirige la

poca significación, pues es el papel que el hombre juega en la comunidad lo que lleva el peso de la identidad, en lugar de concebirse como una máscara de la «propia y verdadera» naturaleza.

Algunos especialistas han discutido la supuesta ausencia de identidad individual bajo la tradicional concepción de «personalidad corporativa» propia del pueblo de Israel. Así Hans Walter Wolf⁶⁵ indica que *nepeš* puede referirse no sólo a la “garganta”, sino a la persona individual, así como *leb* puede entenderse como la “fuente de razón, el centro de la vida consciente del hombre”. Algunas figuras individuales pueden señalarse en la Historia Sagrada, ya sea como receptoras de un castigo especial o como ejecutoras de una acción que pone en juego a toda la comunidad. La individuación se hace notar en Jeremías (cap.31) y Ezequiel (cap.8), cuando estos profetas enfatizan la responsabilidad individual, así como en la «devoción personal» demandada por el *Deuteronomio*. Sin embargo, se ha discutido si la noción de responsabilidad individual se remonta al más temprano código judío: *El Libro de la Alianza* (Ex 20-23), el cual comienza mediante la fórmula “Si un hombre hace x” seguido de las consecuencias para esa persona. Efectivamente, hay situaciones en las que una persona experimenta repercusiones por una acción comunitaria, pero ello no quiere decir que hubiese una incapacidad para considerar individuos distintos e independientes. Mark S. Smith⁶⁶ observa que la noción de responsabilidad individual tiene su germen un siglo antes del Exilio, cuando la estructura de los linajes familiares decayó como resultado de varios factores, tales como la competencia entre el poder monárquico y el poder patriarcal. Este desarrollo, que va del siglo VIII al VI a.C., es concomitante de la idea del monoteísmo.

Sabemos que la emergencia del monoteísmo tiene detrás un largo proceso de sincretismo en el que las tribus nómadas preisraelitas asimilaron las concepciones cosmogónicas de las tribus cananeas, modificándolas, sin embargo, en puntos importantes. Uno de ellos es la supresión de una noción sagrada de la sexualidad y de la

existencia en su totalidad y que especialmente provee de vida a esta totalidad. A partir de aquí, se puede decir, el camino hacia la doctrina de la inmortalidad estaba dispuesto. Respecto a que el alma regrese a Dios cuando el cuerpo retorna al polvo, *Qóhelet* 12,7 expresa la idea de un espíritu impersonal que sostiene la vida mientras dura su tiempo y vuelve a Dios, que es su fuente, en donde el término *ruah* significa algo bien distinto a la totalidad de elementos, incluso físicos, que componen *nepesh*. Más bien se refiere al espíritu que va en dirección distinta a la carne que retorna al polvo. Es por esto una falacia que en el judaísmo exista un concepto antropológico monolítico. Sobre todo en los documentos post-bíblicos encontramos contradicciones, antinomias y espacios que se sirvieron de la terminología griega para completarse.

65 *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 55.

66 *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugarit Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 164.

atribución de algún tipo de polaridad en la divinidad para la generación del mundo⁶⁷. Dentro de la concepción politeísta que prevalecía entre las tribus cananeas, el dios Baal, cuya consorte era Astarté, diosa de la fecundidad, mantenía una relación de matrimonio sagrado con la tierra. La novedad del dios Yahveh consistía precisamente en la desacralización de la sexualidad y en la relevancia dada a su poder para crear a partir de la nada y únicamente mediante su palabra. El dios Yahveh adquirió, más bien, los atributos de dios cananeo 'El, dios del cielo⁶⁸, padre de los dioses, sentado sobre su trono y rodeado de seres divinos⁶⁹.

Contrariamente al paganismo, que percibía un *continuum* entre el orden natural y la divinidad, la fe yahvista, que surge como resultado de la experiencia de aquella comunidad que huía del yugo egipcio guiada por Moisés (alrededor del s. XIII a. C.), responde a un Dios que se desprende completamente de la naturaleza. Mientras otras teorías religiosas son de carácter inmanentista, es decir, que explican la creación como un tipo de emanación, flujo o irradiación de la naturaleza divina, sin que exista una clara separación entre uno y otro, el concepto de un Dios que crea a través de su palabra marca una clara separación entre Creación y Creador. El nacimiento del monoteísmo y la concepción de un Dios trascendente implicaron un persistente rechazo de toda forma de idolatría⁷⁰.

67 Sobre la idea central del monoteísmo en Israel, Juan Martín Velasco señala: “Esta actitud se distingue por el carácter absoluto del reconocimiento de lo divino, por la «vivencia de su majestad aniquiladora» y por la intensidad absoluta de la entrega de sí que se condensa en los preceptos: «tú serás enteramente de Yahveh tu Dios» (Dt 18,3) y «amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4). De la experiencia de lo divino expresada en esa actitud se siguen los rasgos que caracterizan el «henoteísmo» de la época mosaica. Así, Dios es representado como una divinidad celosa que «quiere ser el único para Israel y no está dispuesto a compartir con ninguna otra potencia divina el respeto y el amor que él reivindica» de sus fieles. De ahí el «exclusivismo intolerante manifestado primero en el culto de Yahveh frente a otras divinidades». De ahí que se excluya totalmente cualquier divinidad a su lado y se desconozca por completo cualquier divinidad femenina que le corresponda, hasta el punto de que no exista en hebreo el equivalente del término «diosa»” (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, p. 332).

68 Dentro de la tradición judía, la etimología del sustantivo «cielo» es oscura y en los casos en los que se utiliza en plural «cielo de los cielos» o bien, «cielo del cielo» (Dt 10,14; 1 Rey 8,27; Neh 9,6) se trata de una hipérbole retórica utilizada en momentos de plegaria. El uso en plural del término cielo es extraño en el griego clásico, por lo que su presencia en los *Setenta* (51 ocasiones) deriva de una traducción literal del término hebreo. El uso plural dentro de los escritos hebreos (Judit, Salmos y Proverbios) deriva del contacto con los círculos sapienciales durante el Exilio en Babilonia (Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypses*, E.J. Leiden, Netherlands, Brill, 1996, pp. 23-4).

69 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1972,1978, pp. 46-54.

70 Sin embargo, es importante comprender que el monoteísmo no nació como un concepto religioso en el que por una intuición o revelación súbitas se sumaran todos los fenómenos numinosos en una única entidad divina, sino que fue un proceso cognoscitivo distinto, en el que la adoración a Yahveh, y el gran celo que imponía respecto a otros dioses, fue lo que logró concentrar la conciencia de Israel en un solo Dios. Es por eso que, en opinión de von Rad, el monoteísmo se vio precedido de una forma de henoteísmo o monolatría. Quien expresó con mayor fuerza la realidad de Yahveh como único Dios fue el

Así, desde el s.VIII a. C. los redactores de la Escritura se ven comprometidos por un constante proceso de despersonificación o desmitificación de los componentes cosmológicos. Según B. Uffenheimer, el cuadro que surge de acuerdo con la idea de un Dios único y trascendente es el siguiente:

1. Man is distinguished from his environment by his personal nature; the universe loses all its divine and personal characteristics, becoming dead matter.
2. There is no ontological connection between God and His world, including man. On the contrary, an unbridgeable gulf separates them. God is transcendent, being totally different from this world and its very nature. He and His entourage are devoid of any material or biological substance whatsoever. There are no female members in the celestial court; angels or the sons of god never engage in sexual intercourse with one another or with members of the human race [...]; they neither quarrel nor envy each other, nor is there any competition among them.
3. Both these premises include another feature of major importance: God is a living personality depicted in anthropomorphic imagery, in full analogy to the human personality in its various manifestations⁷¹.

Este es el panorama que se contempla en el momento en que Dios ha sido lo suficientemente trascendentalizado para actuar utilizando los elementos de la naturaleza como fuerzas sin personalidad propia. Su hueste de ángeles tampoco tiene un carácter personal; las apariciones de un ángel de Yahveh se refieren a una entidad anónima. Tampoco, bajo esta concepción, se comprende algún tipo de vía coercitiva que afecte la voluntad de Dios. Si bien la magia tenía un espacio en la mentalidad judía, su presencia está bastante desdibujada en el escenario de un Dios que gobierna voluntariamente todo lo creado. No existen, por tanto, ceremonias, hechizos o conjuros para modificar la voluntad de Dios, pues aquel *continuum* pagano había sido desplazado por la relación dialógica y soberana de Dios con su Creación. Una vez que Yahveh se revela a Moisés

Segundo Isaías (Is 45, 5s; 43, 10), pero no a la manera de un concepto religioso, sino como ratificación de la fe que demostraba la comunidad israelita. Asimismo, su naturaleza trascendente obedece a un proceso algo independiente y que se relaciona con el segundo mandamiento (Dt 4, 9-20), en el que el culto a las imágenes, del cual ironiza profeta (Is 41,7), enfatizó la cualidad invisible de Dios y afirmó su palabra como única vía de comunicación. Gerhard von Rad deduce que esta prohibición se circunscribe al ámbito del culto, en el que la adoración de imágenes fijas se contraponen radicalmente con la libertad de Dios para expresarse en la historia, mediante una suerte de *suspense* constante (*Teología del Antiguo Testamento I*, pp. 270ss).

⁷¹ B. Uffenheimer, «Myth and Reality in Ancient Israel»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 135-168, pp. 146-7.

en el episodio de la zarza ardiente, su nombre es enlazado con el antiguo dios de los padres. El nombre, sin embargo, no tiene importancia en cuanto a lo que Dios es sino sobre todo en cuanto a lo que Dios busca comunicar. De esta manera, el «yo estuve-estoy-estaré ahí» no habla de una naturaleza, sino de una presencia relativa a la historia y que describe la cualidad libre y soberana de Dios. El común interés de emplear el nombre de Dios con fines mágicos es sancionado en el episodio de Jacob (Gn 32,30). Dado que el nombre de Yahveh constituía un duplicado de la esencia divina, se convirtió en una realidad santificada, reservada al contexto del culto, en donde se evitaba un uso o explotación indebidos del mismo con fines mágicos. Asimismo, implicaba también su carácter exclusivo pues, bajo esta lógica, invocar el nombre de otros dioses con fines culturales equivalía a profanar el nombre santo de Yahveh. Como se ve en *Deuteronomio*, la noción de una bipartición entre Yahveh y su nombre quiere decir que el nombre es la realidad que se emplea en el culto, mientras que la presencia efectiva de Yahveh se encuentra en el cielo. El nombre de Yahveh, al estar ligado a su libre voluntad para autorevelarse en el ámbito de la experiencia histórica, no podía ser manipulado y ninguna interpretación podía abarcar su misterio.

El hecho de que el vínculo que Dios mantiene con su Creación no sea necesario, sino voluntario, es decir, en donde se acentúa la trascendencia de Dios y a la vez se enfatiza el amor que demuestra por el hombre y el mundo, está en relación directa con la posibilidad de que el mundo pueda ser destruido definitivamente. Ciertamente, el hecho de que el mundo haya sido extraído del caos informe ratifica la amenaza latente de este último y la soberanía de Dios para sostener su Creación sobre el abismo. Finalmente, la implicación política de un Dios que gobierna como rey de su pueblo está en la raíz de un concepto que busca eliminar toda idea de filiación divina en los reyes de la tierra y de dominio del hombre sobre el hombre⁷².

En resumen, el proceso de trascendentalización es paralelo a un proceso de desmitologización que los redactores de la Biblia se encargaron de llevar a cabo mediante los siguientes recursos: a) *Reducción*: rebajar el estatus de una figura mitológica, del ámbito divino al de criatura; b) *Despersonificación*: alterar los mitos al punto en que algunos de sus actores pierdan personalidad; c) *Ironización*: sin recurrir a la despersonificación, se expresa con sorna el ridículo poder de ciertas figuras mitológicas; d) *Alegorización*: interpretación de ciertas figuras mitológicas como

72 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, pp. 164; 193; 234ss.

conceptos abstractos o figuras históricas. De esta manera, la lucha de Yahveh contra las fuerzas mitológicas se entiende como fuerzas de pueblos enemigos (ejemplo: huida de Egipto y persecución); e) *Anticuarización*: específicamente en relación con el relato etiológico de los grandes héroes de la antigüedad como resultado de la relación entre los ángeles y las mujeres (Gn 6,1-4). Este recurso consiste en colocar ese acontecimiento en el pasado, sin ninguna probabilidad de que el mito se actualice en el presente⁷³.

El pensamiento yavhista tuvo así una clara consciencia del riesgo que implicaba la formulación de imágenes y mitos como una forma de obstaculizar el conocimiento del verdadero Dios pues, como explica Gerhard von Rad, lo extraordinario de la Biblia es su convicción de que las imágenes constituyen una barrera entre Dios y el hombre y la peculiaridad del judaísmo es su perfecto conocimiento de los ídolos y la idolatría⁷⁴.

1.2.2 Israel en el espectro de la civilización helenística

No se cuenta todavía con datos suficientes para reconstruir la verdadera situación de Israel durante la invasión del imperio neo-babilonio y la destrucción del Templo en el año 587 a.C. Según vemos en los libros de *Lamentaciones* (3, 7-9, 1, 11; 2,12, 21;4, 4,9-10), *Ezequiel* (Ez 3, 22-27; 4,1-3; 5, 1-17; 12; 21) y *Jeremías* (Jer 37,2;52,6;24;) los daños sufridos por la población (en la modalidad de muerte por incineración, por espada o por hambre) llegaron a ser bastante severos. Una vez que los judíos pudieron abandonar Babilonia y regresar a su tierra, según decretaba el edicto de Ciro de Persia en el año 537 a.C., el Templo fue reconstruido y durante un periodo considerable, Jerusalén gozó del auspicio de los gobernadores persas. La supuesta benevolencia del Imperio persa ha quedado sobre todo asociada a la finalización del Exilio en el año 539 y al auspicio de Ciro para reconstruir el Templo. Pero, en realidad, la situación de «cautividad» prosiguió para los judíos bajo el dominio de los reyes extranjeros a tenor de las palabras de Nehemías: “Mira que hoy somos esclavos, en el país que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes, mira que aquí en servidumbre nos

73 B.Uffenheimer, «Myth and Reality in Ancient Israel»: S.N.Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, p. 65. Recordemos que este proceso de racionalización o desmitificación por parte de los escritores en prosa (filósofos, historiadores y médicos), se presenta paralelamente en el mundo griego con la crítica a los dioses tradicionales y la interpretación de los mismos como héroes mortales de la antigüedad, o incluso como simples alegorías de principios naturales o morales (cf. S.C. Humphrerys, «Dynamics of Greek Breakthrough»: S.N. Eisenstadt (ed.), *op.cit.*, pp. 96-7).

74 Gerhard von Rad, *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid, 1986, pp. 135-6.

sumimos” (Neh 9, 36). La idea del Exilio como cautividad es herencia de los propios conjuros babilonios dedicados a Marduk. Esta percepción continúa en los escritos post-exílicos, como el libro de *Daniel*, en donde se calcula que la opresión extranjera durará ya no sólo 70 años, como en Jeremías, sino 490 años. De acuerdo con la interpretación de D.L. Smith, esta situación condujo a las medidas tomadas por Esdras-Nehemías respecto a las normas de limpieza étnica, ritual y alimenticia, comportamiento típico de los grupos minoritarios bajo opresión extranjera en función de preservar su identidad ⁷⁵.

En el año 333 a.C. el Imperio Persa es derrocado por Alejandro Magno, cuya estrategia de conquista tuvo como clave la imposición del nuevo régimen sobre las estructuras políticas imperiales de sus predecesores. Su breve pero efectivo mandato se caracterizó por el desarrollo de una red administrativa, militar y cultural que amalgamó el dominio de las ciudades recién adquiridas. Al morir Alejandro en el año 324 a.C., el gobierno de Palestina quedó en manos de los Ptolomeos, cuya sede gubernamental se situaba en Alejandría. Durante este periodo, Jerusalén pudo mantener su autonomía religiosa mediante la articulación de la regencia sacerdotal del Templo y la cooperación con el régimen ptolemaico. Sin embargo, la dinastía seleúcida, cuyos territorios comprendían Siria, Mesopotamia y Persia, emprendió una estrategia de conquista sobre Palestina hasta lograr su control hacia el año 200 a.C.⁷⁶ Fue bajo este gobierno que se desencadenaron grandes confrontaciones al interior del pueblo judío, sobre todo dentro de la clase política sacerdotal. La imposición extranjera llegó a tal extremo que incluso el gobernante Antíoco IV Epífanes decretó en Jerusalén la prohibición de las más elementales normas judías, como la circuncisión y el *sabbath*, llegando a colocar la figura de Baal Šamem o Zeus Olímpico sobre el altar de los holocaustos (2 Mac 1,41-63). La sublevación de los Macabeos en el año 166 a. C, que tuvo como fin recuperar el Templo y las costumbres judías, trajo consigo un clima de inestabilidad y violencia, en donde muchas de las tensiones y expectativas, largamente acumuladas, finalmente explotaron⁷⁷. La comunidad judía se vio presa de un desgajamiento interno entre las

75 D.L. Smith-Christopher, «Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/539 BCE)»: James M. Scott (ed.), *Exile, Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, 7-36, pp. 22-3; 32-36.

76 Elías J. Bickerman, «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone et David Satran (eds.), *Emerging Judaism, Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Fortress Press, 1989, 22-45, pp. 29ss.

77 Luis Vegas Montaner, «La apocalíptica judía»: *Hesperia, Revista de las tres culturas*, 6, (2007), 207-238, p. 207.

facciones sacerdotales, con grupos que buscaron la salida a ese momento de intensa turbulencia mediante ideologías sectarias como fue el caso de la comunidad de Qumrán⁷⁸.

Sin embargo, como ha señalado Morton Smith⁷⁹, debemos comprender que el fenómeno de helenización no tuvo que ver únicamente con una invasión o imposición abruptas, ni con una súbita adaptación por parte de los pueblos semíticos de los usos y costumbres griegos, sino con una nueva forma de organización que afectó la relación entre cultura local y cultura imperial de una gran cantidad de poblaciones del Cercano Oriente. En realidad, el helenismo fue un fenómeno cuyo epicentro puede rastrearse desde los tiempos del dominio imperial persa e incluso antes, desde tiempos del dominio asirio. La conquista de Alejandro Magno no significó tanto una glorificación de la cultura clásica griega como una transferencia de poderes sobre las mismas estructuras que los emperadores persas habían creado. Así pues, los nuevos administradores griegos no hicieron más que fortificar el anterior sistema político económico basado en estándares que aseguraban el poder central. Los reyes persas habían puesto las bases de un gobierno caracterizado por la delegación de territorios a un grupo de oficiales bajo reglas administrativas, legales, políticas y militares, independientemente de la proximidad geográfica con la capital de imperio, y en el que las anteriores formas de organización local fueron perdiendo fuerza.

Morton Smith plantea algunos rasgos que caracterizaron la transición de la cultura local o de tipo clásico a la cultura imperial helenística, en donde la forma de propiedad de tierras por parte de ciudadanos ordinarios pasó a un vasto estado propiedad del gobernador asignado. Si en el orden anterior el poder político se basaba en pequeñas ciudades-estado con una población relativamente homogénea, en el mundo helenístico la forma de organización política se basó en un dominio absoluto sobre varios pueblos a lo largo de un amplio territorio, organizado mediante leyes. Las deidades locales, que cumplían una función en la conformación de la identidad nacional, fueron perdiendo su soberanía. Dado que en el modelo clásico las unidades políticas y económicas eran pequeñas, el sector privado tenía un papel importante en los asuntos públicos, por lo que la vida artística y filosófica estaba en relación estrecha con la política de la ciudad, mientras que en la nueva forma de organización helenística, al

78 Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid, 2004, p. 202

79 Morton Smith, «Hellenization» (1971): Michael Stone, David Satran, (eds.), *Emerging Judaism*, 103-127, pp. 103-128.

ser las unidades político-económicas tan extensas, la actividad artística y filosófica no tenía un compromiso político y no existía la necesidad de que el ciudadano común participara en los asuntos públicos. Si anteriormente la organización civil y militar estaba conformada por un grupo de aficionados o ciudadanos temporalmente empleados en asuntos privados, bajo el gobierno helenístico el ejército contaba con un equipo de profesionales. En las artes, las ciencias y las humanidades, el mundo helenístico se caracterizó por el desarrollo de cuerpos de profesionales apoyados en la recopilación de conocimiento, sistematizando la investigación, con el consiguiente predominio de la estandarización. Por tanto, el helenismo fue un paulatino proceso de sistematización política, económica, militar y cultural, cuyos orígenes puede retrotraerse a los tiempos del Imperio Persa. Evidentemente, en el nuevo sistema se generaron tensiones que rebasaron la simple oposición griego/semítico-oriental, pues la oposición entre quienes vivían al estilo imperial y quienes intentaban preservar los usos y costumbres locales generaron una compleja relación cultural.

1.2.3 El tiempo de los escribas

Sin duda, otro elemento clave que contribuyó a esa gran transformación desplegada en el tiempo-Eje en Israel consiste en el paso de los sistemas de tradición oral a los sistemas escritos. La tradición oral y escrita, como explica Julio Treballe, no plantea dos momentos separados en la historia del judaísmo, sino una interacción constante que se enriquece y amplía:

La transmisión oral jugó un papel decisivo en los procesos de formación e interpretación de la Biblia: en los momentos iniciales, cuando la palabra viva de narradores y profetas se convirtió en un «texto» escrito, y los momentos finales, cuando lo escrito comenzó a ser interpretado, primero en forma oral y sirviéndose de materiales de tradición oral. En realidad estos momentos iniciales y finales no estaban siempre y necesariamente alejados en el tiempo el uno del otro. Los dos procesos, la transmisión oral y la escrita, iban necesariamente siempre juntos. Los «hijos de los profetas» ponían por escrito los oráculos pronunciados por sus maestros, pero, al mismo tiempo, los interpretaban y actualizaban, generando de este modo nuevos textos escritos y a la vez nuevas interpretaciones orales. La interacción entre oralidad y escritura alcanza su expresión máxima en el fenómeno de las variantes textuales designadas como Kēṭīb, «lo escrito», y Qērê, «lo dicho»⁸⁰.

80 Julio Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993,1998, p. 113.

Observamos que el pensamiento de «segundo grado», que Eisenstadt identifica como un rasgo propio del hito cultural conocido como tiempo axial, debe mucho, dentro del judaísmo, al paso de la tradición oral a la escrita y a la creación de un sector intelectual dedicado enteramente a las labores de recopilación y síntesis de las diversas tradiciones. Durante la época monárquica y el periodo post-exílico⁸¹ los llamados escribas –del término hebreo *sôpēr* (*spr*) y del griego *grammateus* (*grámma*), que designan la figura y función del «secretario»– confundían fácilmente sus funciones con las del sacerdote o el levita. Sin embargo, el mundo helenístico favoreció la formación de una clase independiente de escribas que no tenían que cumplir necesariamente con funciones sacerdotales, es decir, que la helenización desencadenó un cierto proceso de secularización de la función escrituraria⁸².

Como explica Jacob Neusner⁸³, el Exilio en Babilonia fue un factor determinante para la constitución de un cuerpo oficial de textos sagrados dentro de la religión israelita, lo que tuvo como consecuencia el nacimiento del judaísmo propiamente como tal. Sabemos que no existe una tradición homogénea que pueda ser designada como «judaísmo», sino que se trata de múltiples líneas de interpretación que pueden ser consideradas como «tipos» de judaísmo. No obstante, por muy diversas que puedan ser, todas ellas se remiten a lo acaecido entre el 586 y el 450 a.C., es decir, que son el resultado de la experiencia de Exilio y retorno, como categorías que modelarían la configuración de cualquier judaísmo posterior. La Torah (los cinco libros de Moisés:

81 La relevancia de esta figura en el periodo post-exílico cristalizará con Esdras como “escriba, versado en la Ley de Moisés, que había dado Yahveh, Dios de Israel” (Es 7,6).

82 Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, pp. 121-3. Efectivamente, una de las consecuencias culturales más importantes para el judaísmo palestinese, al insertarse en la red monopolizadora del helenismo, fue la creación de un sector intelectual distinto al cuerpo sacerdotal, cuya tarea principal consistió en el dominio y pericia en la Ley mosaica. A los miembros de este sector se le asignó el nombre de «escribas», un término técnico para referirse a un tipo de funcionarios públicos dedicados al servicio civil. Dado que el griego era la lengua universal empleada para los negocios y la administración, la escritura nativa y el aprendizaje fueron confinados a los templos. Mientras que en Egipto y Babilonia los escribas cumplían, además de su trabajo como jueces, una función sacerdotal, dentro del judaísmo se efectuó una separación entre el cuerpo sacerdotal y aquel otro sector de tipo secular dedicado al dominio de la Ley. Así, desde el s. III a.C., el manejo de la jurisprudencia en Jerusalén estuvo en manos de los escribas, mientras que la clase sacerdotal se concentró en el culto. Al hacerse con el dominio de la Ley, los escribas fueron requeridos y reconocidos por los potentados griegos, y de ahí también que fueran percibidos como figuras de autoridad en la asamblea judía. El escriba no sólo tenía un dominio importante de la Torah y la Ley de Moisés, sino que a partir de este dominio se dedicaba a las labores exegéticas y de enseñanza, funcionando como consejero real y también como sabio y maestro (Elias J. Bickerman, «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone, David Satran [eds.], *Emerging Judaism*, pp. 43-4).

83 Jacob Neusner, «Exile and Return as the History of Judaism»: James M. Scott (ed.), James M. Scott (ed.), *Exile, Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, 221-237, p. 222.

Génesis, Números, Éxodo, Levítico, Deuteronomio), junto con los escritos proféticos, encontraron su acabamiento en el periodo que va de la destrucción del Templo en el año 586 a.C. a la restauración definitiva en el 450 a.C., constituyendo lo que vino a ser el paradigma que impondría su perfil característico al «ser judío». Y el contenido central de esta identidad emergente era que, según la promulgación de la Ley realizada por Esdras en el 450, la existencia de Israel nunca podría ser tomada como permanente e incondicional. Bajo esta línea, la tierra es siempre un don condicionado por lo que el pueblo hace o deja de hacer. El Exilio como experiencia formativa siembra un cuestionamiento sobre la existencia judía que nunca podrá auto valorarse como incondicional y constante. La teología del Exilio (en sus dos categorías como «exilio» y «retorno») vertida en el Pentateuco fue un trabajo de interpretación y creatividad, pues en su realidad histórica esta teología surge como expresión de un grupo minoritario específico (aquellos que fueron deportados) y no de toda la población.

Sin embargo, el judaísmo, explica Julio Trebolle⁸⁴, no conoció un tipo de oposición entre ortodoxia y heterodoxia, tal como el cristianismo, aun cuando en el periodo helenístico se generaron *tôrôt* alternativas o complementarias. Se ha acordado en que el criterio de canonicidad se refiere a aquellos libros autorizados para su utilización en la enseñanza y práctica religiosa. En este sentido, un libro canónico no tenía que ser inspirado necesariamente, pero todos los textos considerados inspirados eran parte del canon y, finalmente, los escritos sagrados eran aquellos clasificados como inspirados y canónicos a un tiempo. El proceso de canonización estuvo guiado por los criterios de antigüedad y autoridad (con referencia a una época anterior al momento en el que la cadena sucesiva de profetas había cesado, es decir, en tiempos del rey Atarjerjes, 465-423 a.C.).

Según la hipótesis tradicional, la historia de la formación del canon judío había atravesado tres fases bajo el criterio de que el llamado «cisma samaritano» había tenido lugar en el s. V a.C.: la primera fase, anterior al cisma, correspondería al momento en el que se le da valor canónico a la Torah o Pentateuco; la segunda fase, situada en el s. III a.C., se refiere a la canonización de los libros proféticos, rechazados por los samaritanos; la fase concluyente está en relación con la canonización de los *Kětúbîm* o Escritos con motivo de la celebración del sínodo de Yabne en el año 90 d.C. Por otra parte, se pensaba que el judaísmo de la diáspora disponía de un canon propio

84 Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, pp. 164-6.

(alejandrino), el cual consistía en la colección de libros recogida en la Biblia griega de los LXX, aceptado por el cristianismo naciente, antes de que el canon hebreo (*Tanak*) se cerrara en el año 90 d.C. Es por eso que se habla de una pluralidad de cánones dentro del canon. Actualmente el esquema de la formación del canon es algo distinto. Los libros de la Torah adquirieron carácter canónico posiblemente hacia el s. V a.C.; los libros proféticos entraron a formar parte del canon hacia el 200 a.C. con posterioridad al cisma de los samaritanos. Finalmente, los escritos (*Kētūbîm*) entraron a formar parte en la época de los Macabeos (mediados del s.II a.C.), en donde se estableció el canon y, por ende, la literatura apócrifa (*hîsōnîm*: «externos»).

De acuerdo con Gerhard von Rad⁸⁵, con el retorno de los exiliados a Jerusalén y la reconstrucción del templo (515 a.C.) se da paso a la reforma propulsada por Nehemías y llevada a cabo por Esdras. Nehemías, llegado a Jerusalén en el año 445 a. C. se concentró en reactivar la seguridad política y devolver un marco constitucional a Judea. Su gobierno se caracterizó por su extremada militancia respecto a la identidad judía, por lo que llegó a prohibir los matrimonios mixtos. Asimismo, se ocupó de la observancia estricta del sábado, de la administración de las contribuciones para el culto y, en general, de que éste fuera purificado de las deformaciones en las que se encontraba. Esdras, heredero de una familia sacerdotal, quien había vivido como exiliado, dedicándose a labores escriturarias, se propone aplicar la Ley mosaica en Jerusalén, mediante un documento que él mismo había formulado, conocido como «código de Esdras». Su papel se resume en la reorganización del culto y en un afán por restaurar las instituciones, lo que trajo consigo una nueva era en la identidad de aquella población que intentaba recobrarse después de un largo periodo de extravío político-religioso. Aparejado a esta restauración, da inicio lo que viene a denominarse propiamente judaísmo. Este fenómeno puede considerarse como un cambio en la concepción de la identidad del pueblo de Israel en la que si anteriormente era el propio territorio el que amalgamaba las tribus en derredor de un mismo culto, ahora se traba de determinar con base en las normativas de la Ley quién pertenecía o no a esa identidad. La Ley adquiere la cualidad de un dogma, convirtiéndose en una realidad absoluta e incuestionable. Este momento afectó considerablemente la percepción teológica de la nación israelita, pues la fe ya no se alimentaba de ese Dios que vigilaba el transcurrir histórico de su pueblo, sino que, al fijarse un código que era inalterable, es decir,

85 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 127-9.

atemporal, la historia dejó de percibirse como expresión de la revelación divina. Al salir de la historia, Israel también entra en un estado de ostracismo y rechazo respecto a las demás naciones.

Como ha señalado Michael Stone ⁸⁶, dado que la Ley no admitía ya adiciones que pretendiesen provenir de una inspiración divina, la tarea de los sabios se concentró en la exégesis de lo ya escrito. El cuerpo sacerdotal compuesto por los levitas, de ningún modo homogéneo, que había oscilado entre las prerrogativas por un vínculo carismático con Yahveh y el oficio propiamente tal, fue perdiendo mérito ante el cada vez más exclusivo aparato de la Ley y sus intérpretes. Así, la administración de la Ley sufrió un giro importante. Ya no fueron los sacerdotes, sino los escribas quienes se comprendieron como los correctos intérpretes de la Ley y, por tanto, los más aptos para cubrir funciones legislativas. Evidentemente este giro propició la formación de diversas escuelas de escribas que rivalizaban entre sí por autodefinirse como las exponentes de la correcta interpretación de la Escritura. El cambio que sufrió el concepto de autoridad a partir de que la Torah escrita fue considerada el medio unívoco de comunicación entre la comunidad y Dios, explica esa búsqueda por legitimizar «otro tipo» de escritura revelada, entre la que se encuentra, por supuesto, la literatura apocalíptica.

1.3.1 El segundo «gran paso» en Israel

El proceso de trascendentalización del concepto de Dios y la concomitante desmitologización de las narraciones bíblicas, la crisis de las instituciones derivada de la opresión imperial y la emergencia de un sector intelectual abocado a la exégesis de las escrituras constituye el fermento para otro gran hito histórico que Michael Stone, entre otros, han definido como la «remitologización del judaísmo» y que se hace patente a través de la literatura apocalíptica:

In the primordial, mythical world of time, *Urzeit* is *Endzeit*, the end is the beginning, and the process of history is not the arena of action. In the Second Temple period, indeed, the *Endzeit* is parallel to and sometimes talked of in terms of the *Urzeit*, but they are not one and the same and the events of history, perceived in their discerned, underlying structures, intervened and lead from beginning to end. It follows that this is not a complete return to the mythical view. The radical historization presented nearly all the biblical literature of the First Temple period is

⁸⁶ *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha, with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden, Brill, 1991, pp. 442-423.

modified, but its basic insights are preserved. Mythical dimensions are restored or added, but the result is something new –a different balance of elements–. This is what we have called remythologization⁸⁷.

El culto monárquico, que había sido la porción de la vida religiosa que comprendía el plano de lo eterno, había sido interpelado por los profetas al señalar los cambios y eventualidades históricas en la nación como parte de la acción divina. La tarea de la profecía consistía precisamente en explicar y darle articulación a la tensión existente entre lo mundano y lo transmundo, lo histórico y lo cósmico. Sin embargo, con la destrucción del Primer Templo en el año 587 a. C, la identidad política de Israel como nación entra en una profunda crisis y la monarquía desaparece. Así, durante el periodo del Segundo Templo, la profecía comienza a experimentar un cambio en cuanto al balance de los elementos históricos y cósmicos. Para preservar el yavhismo de la fragilidad de lo histórico, los profetas postexílicos intensifican la dimensión cósmica de la actividad divina en la interpretación del pasado. Es con el Tercer Isaías con quien la profecía se inclina decisivamente por los aspectos mitológicos o cósmicos –que se encontraban ya en el propio bagaje de la religión israelita–, fruto de un proceso sincrético con las tradiciones mediorientales, las cuales glorificaban al Dios que triunfa sobre las potencias del caos que amenazan el orden cósmico; una victoria que se conmemoraba anualmente y que estaba asociada con el reinado del rey ungido del linaje davídico⁸⁸.

Sin embargo, Michael Stone señala que, más aún que los desastres históricos y la presión imperial, fue la propia trascendentalización de Dios la que condujo a esa crisis que suscitó una búsqueda fervorosa por salvar la brecha entre lo mundano y lo transmundo, lo humano y lo divino. Si bien muchos elementos –que fueron acopiados durante el primer gran giro religioso propulsado por los profetas–, se conservaron, la diferencia estribaba ahora en el balance entre los elementos históricos y míticos:

In the thought of the Second Temple period, parallel to the development of the concept of history, the spatial or local dimension of the World was also transcended. There was a remythologization of cosmology as well as of history. In

⁸⁷ *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 448.

⁸⁸ Paul Hanson, *The Dawn of the Apocalyptic*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, pp. 16-17; 23. La ceremonia de coronación del rey David, legitimada en su carácter sagrado por el profeta Natán (2 Sam 7), presenta notables analogías con las formas utilizadas en Egipto, como son las notas iniciales, la intención de construir el Templo, así como la declaración divina de la relación filial otorgada al rey. Sin embargo, dentro del pensamiento judío esta filiación no se comprendió nunca en un sentido genético, sino tan sólo por adopción (cf. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, pp. 68-9).

the mythological view there are this-worldly and supramundane actors, human action corresponds to or reflects that of the actors of the supra-lunar sphere. With the radical differentiation between God and all other beings, that is part of the initial insight of Judaism, the supramundane action is reserved for God alone. All other action is of this world. As history is the temporal arena of action, so this world is its spatial arena⁸⁹.

La distancia que existe entre lo mundano y lo trasmundano constituye el efecto directo de ese largo proceso en el Dios se había desprendido de toda identificación con la naturaleza. Este proceso, tan importante en el desarrollo ético de Israel, desembocó en esa crisis que vemos reflejada en la literatura apocalíptica. El concepto de Dios como Señor de la historia se debilita o desplaza, siendo sustituido cada vez de forma más pronunciada por la figura de un Dios trascendente, ajeno o muy poco presente en los acontecimientos históricos. La idea de que Dios participara en la historia se mantuvo, pero bajo los patrones míticos de un principio (*Urzeit*) y un fin (*Endzeit*). La concepción de la historia como una totalidad que guarda un inicio y un fin se alimenta de la escatología meta-histórica, diversa de la escatología profética, en la que ya no se habla de un triunfo de Israel sobre las naciones en el plano histórico, sino del advenimiento de un nuevo eón que marcará la diferencia entre dos eras y dos mundos: “This change in conceptualization of the historical process goes hand in hand with the development of a meta-historical eschatology [...]. These made the idea of restoration in the course of the ordinary events of history seem so implausible that it was pushed to the end of history and beyond it”⁹⁰.

Los herederos de la profecía van orientándose cada vez más por la dimensión cósmica de la acción divina, sin responsabilizarse ya por traducir el ámbito de lo cósmico en términos de lo histórico. Es muy probable que el cuidado –mantenido por la profecía– por preservar la conciencia histórica de una evasión en lo puramente mítico se percibiese como insostenible ante la realidad de un malestar inmitigable durante el periodo post-exílico. El anhelo por estrechar la brecha que existía entre el hombre y el Dios trascendente, así como el deseo de vivir en armonía con el cosmos va constituyendo la forma en que se entiende la «salvación» durante ese gran movimiento que Michael Stone designa como el «segundo gran paso adelante», haciendo referencia al «primer gran paso» que significa el «tiempo-Eje»:

89 *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 466.

90 *Ibid.*, p. 445.

The stress engendered in society by the attempt to close the gap separating the human and the trasmundane became more severe. The yearning to breach the gap to the transcendent God is also the desire to live in consonance with the constitution of the universe and to make the life of man and the course of the cosmos whole. In these terms, therefore, the state from which redemption is desired may be called cosmic aporia. It is by no chance, therefore, that in this age eschatological yearning became so intense and that the character of the expected redemption was, to use Scholem's terminology, 'catastrophic'. Its roots were ancient, but the great predominance of this most radical form of eschatology in the Second Temple period resulted not only from the complexion of historical events and historical oppression, but also from the cosmic measure of the gap between mankind and the divine [...]. This dimension makes the dilemma, the quandary, the more acute. In these terms, therefore, the state from which redemption is desired may be called cosmic aporia. The «secondary breakthrough» developments produced intolerable stresses that had to be resolved through eschatology that would surmount the this-worldly. Cosmic aporia demanded cosmic redemption⁹¹.

En la medida en que el judaísmo se adentra en el proceso de trascendentalización, la brecha que separa lo divino de lo humano se vuelve más pronunciada. La angustia resultante de este periodo no puede más que orillar el pensamiento hacia un resarcimiento, una lucha por hacer conciliar ambos órdenes. De esta angustia y este resarcimiento es de lo que tratan los apocalipsis.

Observamos que los elementos que José Gómez Caffarena señala en relación con el tiempo-Eje: «emergencia de la personalidad» (individual), «apertura universal», «liderazgo moral de personalidades singulares» y «búsqueda de salvación o de sabiduría» son elementos claramente presentes en el compendio literario de los apocalipsis judíos. El paso de lo grupal a lo individual coincide con el paso de una escatología nacional y política a una escatología universal o cósmica. Aunque nos parezca extraño hoy en día, la vida del israelita no tenía un valor por sí misma, sino en la medida en que era parte de los ordenamientos del culto y la comunidad:

La vida individual se insertaba en la vida de las asociaciones superiores (clan; tribu) y estos grupos humanos tenían, a su vez, conciencia de su unidad con las leyes naturales de su medio ambiente. No existía tensión alguna entre lo interior y lo exterior, entre el «yo» y el mundo, pues en todos los sectores de la vida natural regían las mismas leyes sagradas que el culto exaltaba y a las cuales debía someterse el hombre. La vida y la muerte eran también fenómenos supra-individuales y no sucesos con que debía enfrentarse personalmente el individuo⁹².

Naturalmente, este paso no fue un suceso repentino, pues forma parte de esa serie de transformaciones acaecidas en Oriente que se realizaron en el transcurso de seis

91 *Ibid.*, p. 450.

92 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, p. 65.

siglos (del 800 a. C al 200 a.C.), y que en la historia de Israel correspondería *grosso modo* al periodo que va de la monarquía a la dominación helenística⁹³. Así, aunada a la idea de una escatología cósmica, encontramos en los apocalipsis una nueva preocupación por lo que se ha llamado «escatología personal» y que tiene que ver con el interés por el destino que aguarda a cada hombre tras la muerte⁹⁴. Si en la profecía la escatología había tenido un tratamiento nacional-histórico, en la apocalíptica empieza a cobrar también una dimensión cósmica y a la vez individual.

Asimismo, no cabe duda de que el «liderazgo moral de personalidades singulares» se adecua a la concepción de personajes de la historia bíblica que, aun cuando se expresan mediante el recurso de la «pseudepigrafía», cumplen el papel de líderes morales y testimonian su experiencia como camino a seguir por quienes confían en ellos. Por último, la «búsqueda de salvación o sabiduría» adquiere en la apocalíptica un papel central como reintegración a una existencia acorde con el cosmos, alumbrado por el horizonte sapiencial-científico alcanzado hasta ese momento. Dentro de los apocalipsis, la Torah alcanza el nivel de lo cósmico en la figura de la Sabiduría personificada. Esta figura que, como veremos más adelante, demuestra contener elementos de una divinidad femenina –concretamente, de la diosa Isis helenizada–, fue comprendida como aquel principio que estaba con Dios al inicio de su Creación a la

93 Ciertamente, desde el s. VIII a. C la monarquía israelita había propiciado un desarrollo sapiencial importante en el ámbito de corte, lo que permitió un tipo de reflexión en el que la personalidad individual pudo aflorar, al menos en aquellos sectores de élite. Encontramos la noción de responsabilidad individual en 2 Re 14, 6 en donde se dice del rey Amasías (796-781) que había matado a los servidores asesinos de su padre (Joás), pero no a sus hijos, pues había atendido a la doctrina de Moisés (Dt 24, 16), la cual reza: “No serán ejecutados los padres por culpa de los hijos ni los hijos serán ejecutados por culpa de los padres. Cada cual será ejecutado por su propio pecado”. Lo anterior contradice la anterior premisa en donde el castigo o el beneplácito de Yahveh recaía sobre el cuerpo de la comunidad: “No te postrarás ante ellas ni les darás culto. Porque yo, Yahveh tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación, cuando me odian, y tengo misericordia por mil generaciones cuando me aman y guardan mis mandamientos” (Dt 5,9), que también se refleja en la costumbre de castigar al pecador junto con toda su familia (Jos 7,24, 2 S 21,5). La doctrina de la responsabilidad individual y la retribución personal es afirmada en Jr 31, 29-30: “En aquellos días no dirán más: «Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren de dentera», sino que cada uno por su culpa morirá: quienquiera que coma el agraz tendrá la dentera”. La doctrina es desarrollada en Ez 14, 2-20; 18, 19-20: “Y vosotros decís: ¿Por qué no carga el hijo con la culpa de su padre? Pero el hijo ha practicado el derecho y la justicia, ha observado todos mis preceptos y los ha puesto en práctica: vivirá sin duda. El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, ni el padre cargará con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad”.

94 La noticia más antigua que se tiene de la idea de un juicio de cada ser humano tras la muerte ha sido documentada en algunos *gāthās* del Avesta atribuido al sabio iranio Zaratustra (628-551?), en donde se plantea una situación de felicidad o desgracia según los actos buenos o malos realizados en vida al momento de su paso por el puente Chinvat o «puente discriminador» (José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, p. 115). No es descabellado asumir el influjo iranio en el yahvismo post-exílico si tomamos en cuenta que el Imperio Persa dominó Palestina en este periodo.

manera del aliento o palabra divina⁹⁵. Al cobrar la Torah dimensiones cósmicas, los visionarios no buscaban sólo la revelación de un contenido respecto a un momento histórico dado, sino que intentaban ser informados de la constitución misma del cosmos⁹⁶. Como veremos aquí, la sabiduría no significa ya únicamente un incremento del acervo teórico-sapiencial acumulado, sino la expansión del propio horizonte interpretativo sobre la tradición que sólo pudo derivar de un tipo de experiencia cognoscitiva distinta. La Sabiduría personificada se comprende como principio generador, como figuración de la vida eterna que será dada a los justos en la era escatológica e, incluso, a las generaciones presentes. Ahora bien, puesto que la salvación se plantea como respuesta al dilema que oprime al ser humano a partir de la absoluta transcendencia de Dios, podemos comprender este principio femenino como el polo inmanente que completa el aspecto trascendente de la divinidad. Dios y su Sabiduría o Torah celestial vienen a constituir la totalidad que es objeto del misticismo inserto en el modelo mítico que plantean los apocalipsis. La Sabiduría, por así decirlo, es camino de salvación y a la vez su objeto o, como diría Caffarena en relación con la promesa de salvación de las religiones proféticas, se trata de una «praxis esperanzada»⁹⁷.

Así pues, podemos hablar de que todos los elementos señalados por Caffarena como rasgos generales que caracterizan la revolución del «tiempo-Eje» se encuentran presentes en las transformaciones que trajo consigo el nacimiento de la escatología apocalíptica respecto a la Ley y la profecía. Para Caffarena, un primer elemento específicamente religioso que influye en el despliegue de las transformaciones citadas es la «dialéctica de la hierofanías» (expresiones religiosas), para lo cual toma como punto de apoyo los estudios desarrollados por Mircea Eliade⁹⁸. Siguiendo el

95 Henri Corbin habla de las estrechas relaciones que guarda esta figura con aquella otra propia del mazdeísmo y que es denominada *Spenta Armaiti* (Arcángel femenino de la Tierra), reconocida a su vez por Plutarco como Sofía: “La iconografía mental otorga a la persona de *Spenta Armaiti* rasgos que la asemejan estrechamente a la Sofía como «vigilante» de la Creación de Yahveh. Es la hija del «Señor de Sabiduría», es la «dueña de la casa» y la «madre de las criaturas», es la Morada misma [...]. Es evidente que la invocación no se dirige ni a un edificio material, ni a la materia telúrica. Se dirige a la que es precisamente la «señora de la Morada». Esta Morada es el Templo de Sofía o, más bien, es la misma Sofía como Templo y como Morada. Tanto en la Cábala judía, como para los cabalistas cristianos Sofía, la Šekina, es también la Morada divina, el lugar de la Presencia divina y, como tal, «el espacio divino»” (Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, p. 68).

96 Michael Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 449.

97 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, p. 143.

98 Recordemos que una de las causas que Yehuda Elkana señala para el surgimiento del «pensamiento de segundo grado» en la Antigua Grecia, característico del «tiempo-Eje», es la relación comparativa entre diversos modelos teóricos sobre el mundo y el criterio o la capacidad para ser consciente de estas

razonamiento de que lo que puede considerarse sagrado o profano⁹⁹ es relativo a las experiencias religiosas humanas que así lo consideren, el ámbito de lo sagrado queda “siempre referido a un *polo unitario determinante* que cabe denominar *Misterio*”. El Misterio no se identifica con ninguna hierofanía concreta, “aunque es lo últimamente aludido en todas”. Gómez Caffarena señala que en el «tiempo-Eje» han emergido formas de religiosidad depurada, en las que “las hierofanías son más *transparentes* y la conciencia religiosa se muestra más abiertamente orientada hacia el Misterio al que toda hierofanía remite”¹⁰⁰.

En este sentido, podemos comprender que la «dialéctica de las hierofanías» bien pudo haber sido intensificada por el clima interreligioso propio del ámbito helenístico, lo que fue empujando a los sabios judíos de aquel tiempo a percibir una mayor transparencia de las mismas y, por consiguiente, al reencuentro con la «experiencia del Misterio». En la literatura apocalíptica atendemos a la codificación formal de esta experiencia mediante el lenguaje heredado del material bíblico, aunque trasladando significativamente su *locus* de revelación. Si en la profecía la «experiencia del Misterio» se hacía patente en las teofanías testificadas por los profetas, sin abandonar el ámbito terrenal, en el caso de la apocalíptica dicha experiencia acontece en la forma de una teofanía supraterranal testificada por los visionarios que han «ascendido al cielo» y logran contemplar la «Presencia divina». La mística no sólo adquiere sus elementos formales más sofisticados en el contexto de la apocalíptica, sino que demuestra constituir un elemento clave para lo que se comprende como salvación universal. De acuerdo con Richard Lemmer: “[...] it can be assumed that there was never a time when apocalypticism did not contain some elements/traces of the mystical. And in the later developments of mysticism, there were often still the traces of an arriving at/or a vision of the divine, in order to obtain some elements of disclosure. Nevertheless, broadly speaking, apocalypticism preceded mysticism proper”¹⁰¹.

alternativas, las cuales, cuanto más numerosas y elaboradas sean más se hará necesario el pensamiento reflexivo como sustituto del criterio y el ordenamiento («The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece»: S.N. Eisenstadt [ed.], *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, pp. 41-2).

99 Juan Martín Velasco nos ofrece la etimología de estos dos términos: “*Sak*, de donde se deriva *sancire*, que significa «conferir validez o realidad, hacer que algo exista, o llegue a ser real», y *sacrare*, «hacer sagrado», que parece conducirnos hacia la idea de lo real y de sus fundamentos. «Sagrado» no tiene una palabra formada por la pre-posición de un prefijo negativo: «a» o «i», para designar su contrario. Lo contrario de *sacer* es lo *pro-fanum* que se opone a *fanum* (espacio sagrado), y que significa lo que «es sustraído al espacio consagrado»” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 90).

100 José Gómez Caffarena, *op.cit.*, p. 94.

101 Richard Lemmer, «Early Jewish Mysticism, Jewish Apocalyptic, and Writings of the New Testament-a Triangulation»: *Neotestamentica, The New Testament Society of South Africa*, University of South

Como explica Gómez Caffarena: “Por su esencia, las hierofanías son *transparentes*: orientan hacia el Misterio, sin confundirse nunca con él. Puede empero ocurrir, y aun ocurre frecuentemente, que lo hierofánico pierda transparencia y se haga *opaco*, es decir, absorba la atención de la consciencia religiosa presentándosele como terminal”¹⁰². La competencia religiosa es una de las causas de que se genere un concepto regulador abstracto que trascienda los particularismos de tal o cual dios. Es probable que la intensificación de la concepción de Yahveh como Creador universal y trascendente se deba precisamente a la atmósfera interreligiosa de época helenística y al resurgimiento de la «experiencia del Misterio».

Dentro de la generalización antes señalada por Gómez Caffarena respecto a la «dialéctica de las hierofanías», el autor establece una distinción más precisa, esta vez en relación con las tendencias religiosas y los tipos de religión, ya sean orientales o medio orientales, místicas o proféticas. El adjetivo «místico» en este contexto no será ese por el que se define la experiencia más amplia y común a todos los sistemas religiosos, sino aquél que se aplica a un tipo de religiosidad acorde con el temple cultural de ciertos pueblos en oposición con otros más tendientes a lo profético. Caffarena explica la diferencia de ambos tipos y tendencias como sigue:

Encuentro ulteriormente que hay un tipo de religiosidad («mística») donde el «Misterio» emerge con tal fuerza en la consciencia que tiende a eclipsar (aunque sin anularla del todo) la relevancia de las hierofanías y los símbolos en cuanto mediaciones. Ello también disuade, coherentemente, del esfuerzo religioso por transformar el mundo mediante la propia actividad. En el tipo contrapuesto («profético»), conservan más vigencia las mediaciones hierofánicas y simbólicas. Con ello es afín un primado religioso de la actividad humana en el mundo, con clave en su sentido ético. En este tipo de religiosidad se mantienen vigentes denominaciones simbólicas referidas al mismo «Misterio»; para el que singulariza el título «Dios» y al que se atribuyen amor, decisiones, capacidad de «hablar» a los humanos... Esto último no de modo directo, sino a través del «profeta» (que es, literalmente, «el que habla en nombre de», mediador humano con Dios que, en su fuerte experiencia religiosa, se siente interpelado y llamado a interpelar)¹⁰³.

Cabría ahora preguntarnos ¿en qué medida es posible hablar de una integración de ambas tendencias en los apocalipsis judíos? Hay que precisar que lo que aquí se está tipologizando no es sólo un rasgo sino un tipo de religiosidad que afecta la morfología de una religión en su totalidad. En este sentido, los apocalipsis son literatura que

Africa 30, 2 (1996), 359-376, p. 368.

102 *El enigma y el misterio*, pp. 94-5.

103 *Ibid.* p. 96.

pertenece a una tradición religiosa de tipo profético, en la que la mística, en su sentido fenomenológico y no tipológico, tiene una presencia importante, pero no quiere decir que la escatología apocalíptica en su totalidad pueda ser considerada como una perspectiva religiosa de tipo místico. Sin embargo, dado que el periodo en el que se sitúan los apocalipsis se caracteriza por un constante intercambio cultural y religioso, podemos decir que tanto el tipo de religiosidad profético, como el místico en menor medida, participan en el modelo general que plantea el género apocalíptico. Es por esto que Caffarena concluye:

Si profundizamos en la contraposición, encontraremos que quizá son las concepciones de lo humano y su relación con el mundo las que marcan la diferencia. La religiosidad mística puede quedar absorta ante el «Misterio» hasta la desvalorización de la actividad humana porque vive ante todo *la vida humana como inmersa en el Cosmos* –y por ello encuentra ya siempre al «Misterio» *inmanente al mismo Cosmos*–. La religiosidad profética parte de una consciencia más marcada de la vida personal del ser humano y de la realidad concreta en la que se mueve. Desde esta perspectiva, le aparece el «Misterio» *más como trascendencia* sobre lo humano y el Cosmos¹⁰⁴.

Detengámonos un momento en los conceptos de «inmanencia» y «trascendencia» y observemos la manera en que Caffarena establece una correlación entre religiones de tipo místico y el enfoque inmanentista, así como entre las religiones de tipo profético y el enfoque trascendentalista, a los que posteriormente añade los conceptos de religión de fondo «ctónico» y «uránico» respectivamente. Nos interesa, sobre todo, observar la manera en que una religión de tipo netamente profética, el judaísmo, que en el primer gran momento axial se consolida como tradición monoteísta y, por tanto, en la que el concepto trascendente de Dios es desarrollado plenamente, experimenta una transformación importante precisamente en relación con la tendencia o tipo al que pertenece en los años en que se redactan los primeros apocalipsis. Esta transformación, que se ha venido en llamar «remitologización del judaísmo», tuvo como corolario una suerte de reinmanentización de Dios en su Creación, lo cual se ratifica al observar la manera en que la naturaleza y la sobrenaturalaza se afectan mutuamente o intercambian sus términos en la literatura apocalíptica. Si acordamos con Caffarena que las religiones de tipo místico tienden a concebir el Misterio como inmanente al cosmos, descubrimos que tanto el tipo «profético» como el «místico» coadyuvan para completar

104 *Ibid.*

el modelo que proponen los apocalipsis. De alguna manera, el motivo de los «viajes celestiales» se entiende en relación con la marcada trascendentalización que el concepto de Dios ha experimentado hasta ese momento, pues el «encuentro» con la divinidad no puede efectuarse más que fuera del marco de la existencia terrenal. Sin embargo, a decir por la notoria tendencia a repersonificar los elementos de la naturaleza y el cosmos, vemos en los apocalipsis la implícita declaración de que Dios también se encuentra, en virtud de su nombre y Sabiduría, de forma «inmanente» en su Creación. De hecho, lo que distingue a las religiones proféticas, es decir, la concepción de un Dios que trasciende al ser humano y al cosmos, es precisamente lo que se encuentra en el meollo del dilema al que la doctrina de salvación de los apocalipsis busca dar solución.

A diferencia de la profecía, la cual sólo consideraba la revelación divina como palabra transmitida al profeta, la forma en que se comprende esta revelación dentro de los apocalipsis es notoriamente distinta, al consistir en una serie de visiones sobre el cosmos, el destino del mundo y del pueblo de Israel. No obstante, «este viaje al otro mundo» no tiene, al menos en los apocalipsis tempranos, otro sentido más que ratificar la espera de un tiempo en el que Dios volverá a reinar sobre la tierra, o bien, se hará nuevamente inmanente en su Creación, tal y como se supone era en el principio de los tiempos. Los escritores apocalípticos estaban completamente imbuidos en los presupuestos teológicos emitidos en el «primer gran paso» propio del tiempo axial, que planteó una separación radical entre mundano y lo transmundano, o bien, entre la Creación y su Creador. Por tanto, ahora se trata de un anhelo por salvar esa brecha. El intento nostálgico o utópico de los apocalípticos es recobrar la continuidad entre la Creación y Dios. Sin embargo, la concepción de un Dios que crea a partir de la nada¹⁰⁵ nunca llega a ser sustituida por un monismo trascendente, pues jamás se plantea la identidad Dios=naturaleza, aunque haya una marcada aproximación a este concepto:

¹⁰⁵ Según nos informa Luis Vegas Montaner, el tema de una materia preexistente al acto creador de Dios está ausente en las especulaciones cosmogónicas antiguas, pues el problema concreto de existencia o no de materia primordial se suscitó en tiempos posteriores, cuando el judaísmo entró en contacto con la cultura helenística. Respecto a la interpretación de la primera palabra del Gn, *beré šit*, normalmente traducida como «en el principio», la falta de un paralelismo de esta expresión en otro lugar de la Biblia ha suscitado numerosos debates ideológicos. Y es que, “sobre la exclusiva base de la gramática, Gn 1,1 sugeriría que Dios estaba simplemente dando forma a cosas ya existentes, más que siendo su creador”. El término subsecuente *bara’* («creó») ha suscitado también controversia bajo la pregunta de si este verbo se refiere siempre a una acción exclusivamente divina o a «crear de la nada». En su sentido etimológico básico, la palabra «creatio» significaba el proceso natural de crecimiento o de hacer crecer algo. Las expresiones *ex nihilo* o *de nihilo* fueron añadidas por teólogos cristianos hacia el 200 d.C. para indicar el sentido que excluye la materia preexistente («El primer relato de la creación»: *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos*, VII, [2002], 9-33, pp. 14-5).

“También en ese caso nos encontramos con la reaparición de la comprensión monística de la unidad, reprimida por la doctrina de la creación de la nada. En realidad, la doctrina de la creación de la nada fue concebida en contradicción con tal comprensión de la unidad todavía muy enraizada en el mundo místico”¹⁰⁶. Así pues, aún cuando los apocalipsis dan cuenta de un monoteísmo muy acendrado, el relieve y la personificación que se hace de los elementos naturales, pero, sobre todo, la notoria representación de Dios con carácter antropomórfico, nos habla de que en ese momento una fuerte corriente inmanentista participaba también al interior del judaísmo.

I.3.2 El estadio romántico de la religión

De acuerdo con Gershom Scholem, la mística judía nace en un momento específico en la historia del judaísmo en el que concepto trascendente de Dios había sido plenamente desarrollado. Según el esquema que el autor plantea, tenemos un primer estadio o estadio primitivo de la religión en el que el hombre no comprende lo divino como una voluntad separada de la naturaleza y que también puede ser designado como «estadio mítico». Una vez que Dios ha sido concebido en su cualidad trascendente y diversa respecto a su Creación, nos encontramos propiamente en el «estadio clásico de la religión», que supone la realidad de un profundo abismo, concebido como absoluto, entre Dios –el ser infinito y trascendente– y el hombre, la criatura finita. El misticismo, situado en lo que este autor designa como «estadio romántico de la religión», surge como un anhelo de estrechar aquella distancia:

Sólo ahora, cuando la religión ha alcanzado en la historia su expresión clásica en una forma comunitaria de vivir y de creer, podemos decir con propiedad que nos encontramos frente al fenómeno llamado misticismo. Su aparición coincide con lo que podría denominarse el periodo romántico de la religión. El misticismo no niega ni pasa por alto el abismo. Por el contrario, comienza por percibir su existencia, pero a partir de ahí emprende una búsqueda del secreto que pretende cercar y del camino oculto que salvará ese abismo [...]. Por lo tanto, el misticismo representa, en cierta medida, un nuevo despertar del pensamiento mítico, aunque no debemos pasar por alto la diferencia entre la unidad anterior a la dualidad y la unidad que se habrá de recuperar con la nueva irrupción de la conciencia religiosa¹⁰⁷.

106 Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 57-8.

107 Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 28.

Según explica Gómez Caffarena, las religiones universales surgidas en el tiempo axial pueden ser comprendidas también como religiones de salvación, pues en ellas se da especial atención al problema central de la existencia humana como limitación y frustración. Tanto en las religiones de tipo místico como en las de tipo profético, la muerte constituye el culmen de la frustración humana. Pero mientras que en las religiones de tipo místico la muerte es aceptada como un tránsito dentro del ciclo natural al que están sujetos todos los seres vivos, en las religiones proféticas, cuyo acento en la actividad humana es más marcado, la muerte como disolución personal genera una angustia que infunde el deseo de inmortalidad. También en este tipo de religión el peso del mal moral, el mal que procede del hombre y es vivido como pecado, lleva consigo el sentido ético de culpa que demanda el perdón misericordioso de Dios¹⁰⁸. Aquí tenemos que referirnos nuevamente a la «experiencia del Misterio» como una en donde este sentimiento de pecado o, como lo llama Juan Martín Velasco, el «sentimiento de ser indigno» se hace consciente ante lo que aparece como valor supremo y que es el punto de partida para una búsqueda de salvación:

El hombre para el que aparece el valor y la dignidad del Misterio se ve a sí mismo distante de ese valor sumo; su condición se le muestra condenada a no realizarlo, porque ningún esfuerzo propio le acerca definitivamente a él y porque, por muy buena que sea su disposición; se ve distante de realizar esa perfecta unión con lo único que vale definitivamente, con el Misterio. Su conciencia de esta incapacidad de darse valor a sí mismo es la raíz de la conciencia de la propia «indignidad», de la experiencia de la propia situación como situación de pecado y, por tanto, de la conciencia más radical de la necesidad de salvación. En la idea de salvación se nos anuncia de alguna manera el sentido de la santidad augusta del Misterio. En efecto, la salvación religiosa no significa exactamente la superación de las dificultades intramundanas con que el hombre tropieza, ni la adquisición de unos bienes determinados, ni, por tanto, primariamente, la consecución de la felicidad que resulta del goce de los mismos. La salvación es la realización de la relación con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica a sí misma, que es y es plenamente digna de ser. La salvación es el paso a una vida que vale la pena, llena de sentido. Por eso el pecado, en este sentido radical que estamos intentando definir, no se opone a la virtud, sino a la fe, a la esperanza, a la iluminación, a la conversión, es decir, a todas aquellas actitudes por las que el hombre religioso decide aceptar el orden del Misterio¹⁰⁹.

Según explica Gershom Scholem, en el judaísmo coexisten tres tipos de fuerzas que interactúan en mayor o menor medida en todos los momentos de su historia.

108 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, pp. 130-1.

109 Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 134.

Mientras las fuerzas conservadoras se encargan de sostener y dar vigilancia al cumplimiento de la Ley para regular el comportamiento de la comunidad en el marco de la historia, las fuerzas restauradoras hablan de una búsqueda por recobrar un estado anterior que se considera más pleno y en concordancia con la divinidad; finalmente, encontramos las fuerzas renovadoras y orientadas hacia el futuro, que se alimentan de una visión y de una inspiración utópica. Y vemos que bajo el paralelismo entre *Urzeit* (las condiciones de la existencia primordial) y *Endzeit* (las condiciones de la existencia última), las fuerzas restauradoras y utópicas coadyuvan intensamente en la concepción de la idea de salvación contenida en los apocalipsis. El contenido ideal del pasado proporciona fundamento para la idea del futuro, así como el pasado se configura mediante el “resplandor que proviene de la utopía”¹¹⁰.

Ahora bien, esta utopía, en la que se establece un paralelismo entre las condiciones míticas del principio de los tiempos (*Urzeit*) y del final (*Endzeit*) no anula la memoria histórica ni la continuidad de la Ley y la confrontación con la dialéctica del bien y el mal en el curso de las generaciones. Sin embargo, es importante señalar que en el judaísmo no existe, explica Scholem, una relación de continuidad entre la historia y la salvación definitiva¹¹¹. La Biblia no reconoce un progreso de la historia hacia la salvación, pues ésta significa ante todo la irrupción de la trascendencia en la historia, cuando ésta misma es aniquilada: “La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe”¹¹². Así, la salvación, entendida como la llegada de la era mesiánica, es siempre milagrosa e independiente del desarrollo ético en el curso de los acontecimientos históricos. De ahí que en el ámbito del mesianismo utópico, propio de la escatología apocalíptica, el concepto de Ley, si bien siempre está presente, corre el riesgo de anularse al formularse un estadio de plenitud y sabiduría tal que la vigilancia sobre el bien y el mal se volvería innecesaria: “Entre los apocalípticos

110 Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 101.

111 Esta discontinuidad entre el desempeño ético y la salvación está muy claramente señalado en Dt 9, 5-6 en donde la donación de la tierra por parte de Yahveh a los israelitas se comprende más como el castigo que Dios reserva a las naciones perversas y como el cumplimiento de una promesa igualmente misteriosa hecha a los patriarcas que como el premio de un comportamiento justo: “No por tus méritos ni por la rectitud de tu corazón llegarás a tomar posesión de su tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yahveh tu Dios delante de ti; y también por cumplir la palabra que juró a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob. Has de saber, pues, que no es por tu justicia por lo que Yahveh tu Dios te da posesión de esa tierra buena, ya que eres un pueblo de dura cerviz”.

112 Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 109.

y místicos se combinan con frecuencia, por una parte, el proyecto de una humanidad renovada y de un nuevo reino de David o del hijo de David, que representan el patrimonio profético heredado por el mesianismo utópico, y por otra, un renovado estado de la naturaleza y de todo el cosmos”¹¹³.

Notemos la manera en la que Scholem equipara las actitudes de los «místicos» y los «apocalípticos», en donde parece dejar implícita la estructura que dentro del judaísmo no permite nunca separar la esfera de lo individual, de las esferas cósmica e histórica. Si bien la experiencia mística dentro de los apocalipsis judíos es signo de una elección individual por parte de Dios a un visionario, dicha experiencia nunca se sostiene en la sola interioridad. Lo anterior podría explicarse desde la propia concepción semántica del mundo semítico, en donde todo concepto abstracto tiene su origen en un elemento concreto. No hay manera de separar uno del otro. Así, la palabra *nefesh*, vida, se refiera a la sangre que da vida a la carne. La palabra *kapper*, utilizada en el culto con referencia a la efusión de sangre sobre el altar, se refiere a limpiar, purificar, expiar. La palabra justicia o bondad se refieren a la acción justa o la bondad justa. Finalmente, la palabra de Dios, *dabar* (de la raíz *dbar*, la cual se vincula también con su opuesto *davar*=destruir), no sólo se refiere a la palabra, sino concretamente al poder para crear. Para el judaísmo, aclara una vez más Gershom Scholem, a diferencia del cristianismo, la salvación siempre incluye un aspecto interior y otro exterior:

Ya he subrayado que lo que especifica la peculiar posición del judaísmo en la historia de las religiones es que no da ningún valor a una tal interioridad químicamente pura de la salvación. Y no estoy diciendo que no le da mucho valor; digo que no le da ningún valor. Una interioridad que no se exterioriza, que no tiene últimamente algún vínculo con lo exterior, no vale nada. Tal como enseña la dialéctica del mesianismo judío, llegar hasta su núcleo equivale a llegar a su exteriorización. La reposición de todas las cosas en su justo lugar, que es lo que significa la salvación, es reponer el conjunto total, que nada sabe de tales distinciones entre interioridad y exterioridad. El elemento utópico del mesianismo afecta a la totalidad y únicamente a la totalidad¹¹⁴.

Es a partir de esta estructura que el concepto de salvación transita de lo nacional-histórico a lo cósmico y a lo individual. Aun cuando las tres líneas se independizan no llegan a perder ese acto reflejo mediante el cual la plenitud de una es signo de la otra. De ahí que la forma en que planteamos una relación de interdependencia entre mística y apocalíptica se refiere a que dentro del mundo judío la

113 *Ibid.* p. 112.

114 *Ibid.*, pp. 115-116.

dimensión étnica de la salvación adquiere un connotación individual en el momento en que se explica como un acontecimiento universal que atañe a todos los hombres y, por tanto, al hombre en sí mismo. Por su parte, la dimensión interior de la salvación no encuentra su acabamiento sino en una expresión externa, en la que el hombre que es salvado encuentra su medio vital apropiado. Esta relación de interdependencia nos proporciona una vía de interpretación en la que los apocalipsis contienen la revelación de una realidad que es posible leer tanto en una perspectiva interior como exterior, individual y cósmica, sin olvidar el vínculo inextinguible con Israel como pueblo elegido por Dios. Y citamos nuevamente a Scholem para corroborar esta doble lectura:

Sin embargo, históricamente sigue siendo verdad que es posible contemplar esa totalidad bajo la doble perspectiva de lo interior y lo exterior en el mundo, como en la cábala luriana; pero a condición de que una perspectiva no excluya la otra. Lo extraño es que en el judaísmo haya surgido tan tarde esa cuestión del aspecto interior de la salvación, aunque luego lo haya hecho con gran vehemencia¹¹⁵.

I.3.3 Hacia una oferta de salvación

Pensamos que para comprender el sentido de los apocalipsis no basta una explicación morfológica-filológica de los textos, sino también una explicación funcional que los comprenda como expresión de una doctrina. En el plano cósmico, el mensaje de salvación significa la recuperación de esa relación prístina entre Dios y su Creación que se suponía en el principio de los tiempos, en decir, en donde la Creación recobra su cualidad de total armonía con la voluntad divina expresada como Sabiduría. En lo individual, la salvación se comprende como una experiencia de regeneración en la que el hombre accede a una esfera de vida diferente; en algunos casos, y como veremos más adelante, el visionario llega a adquirir una naturaleza angélica, es decir, inmortal. En lo histórico, en algunos apocalipsis se espera el triunfo definitivo de Israel como pueblo elegido entre las naciones.

Interviniendo en cada uno de los actos sacrílegos que el hombre cometió en el transcurso de la historia primaria –el pecado original, el crimen de Caín, el matrimonio entre los ángeles y las hijas de los hombres–, la acción de la divinidad respondía con un castigo y perdón correspondientes. Sin embargo, explica von Rad, en el episodio de la Torre de Babel el castigo no es secundado por algún tipo de perdón específico, por lo

115 *Ibid.*, p. 116.

que la historia primaria se enlaza con la posterior elección de Abrahán y su misión para servir como beneplácito de todas las naciones. Así, la acción salvífica de Dios respecto a la humanidad queda pendiente en el episodio de la confusión de las lenguas y es reservada al papel soteriológico que juega Israel ante las demás naciones con la vocación de Abrahán¹¹⁶. Es por eso que el concepto de salvación que encontramos en las formulaciones del mesianismo utópico no deja de incluir la dimensión histórica en la que Israel participa como testimonio de salvación. Y esto es así porque la primera revelación que Israel tuvo de Dios constituye un acontecimiento histórico: la liberación de Egipto y la promesa de la tierra. Fue más tarde que la narración de la Creación se antepuso al relato de la historia patriarcal, pero sólo en el sentido de constituir un primer eslabón en la cadena de hechos soteriológicos consagrados por Dios a Israel¹¹⁷. De ahí que la promesa de salvación se mantenga en la idea de la tierra prometida. Esta promesa predomina en el Antiguo Testamento, pues se trata de un dato teológico anterior incluso a la proclamación de Yahveh como Dios de Israel, mediante la cual el dios de los padres había prometido a los antepasados de Israel que vivían en las fronteras de la tierra de cultivo, la posesión de la tierra y una abundante descendencia¹¹⁸.

Paul Ricoeur ha señalado que el mito de la expulsión del paraíso habría significado un recurso con el que se buscó universalizar la experiencia histórica de la cautividad en Egipto. El acontecimiento teológico primario de la antigua religión israelita había sido la experiencia de cautividad y liberación, y sólo después se antepuso la narración que habla sobre la Creación del mundo y el hombre¹¹⁹. Moisés, el héroe del Éxodo, es quien recibe el código de la Ley que serviría de guía al pueblo en medio del desierto. En el contexto de los escritos del yavhista, la Ley se encuentra en estrecha relación con la Alianza y podría decirse que juntas constituyen una misma categoría teológica para la fe de las tribus israelitas. El contenido central de la Alianza es la promesa de la tierra que, en su significado más concreto, se refería a la inminente instalación de las tribus seminómadas en las regiones agrícolas¹²⁰. Esta promesa se entiende como el signo de salvación por excelencia, tanto en su realidad concreta como remitologizada, en el vasto compendio histórico-teológico que constituye el Hexateuco.

116 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, pp. 216-7.

117 *Ibid.*, pp. 185-8.

118 *Ibid.*, p. 221.

119 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, F.C.E., 2003, pp. 170-1.

120 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, p. 182.

Dios rescata a su pueblo del ámbito idolátrico de Egipto y exige el cumplimiento de una acción religiosa y ética como preámbulo de la llegada a tierra prometida (Ex 20, 1-17). La adoración de imágenes y, en general, todo aquello que contradiga el código de la Ley es correlativo al exilio en que recae el pueblo de forma recurrente, de la misma manera que la consagración al único Dios verdadero y el cumplimiento de sus mandamientos es correlativo a la obtención de la tierra e incluso a la obtención del Reino de Dios al final de los tiempos (Dt 4, 27-31).

Ahora bien, en conformidad con los elementos socio-políticos que Eiseinstein señala como condicionantes para el desarrollo del tiempo-Eje encontramos la emergencia de los grandes imperios de la antigüedad y los efectos que este tipo de organización trajo consigo en la configuración del judaísmo durante la época del Segundo Templo. M. Weinfeld encuentra que la protesta contra el imperialismo en algunos profetas del Antiguo Testamento constituye un género algo distinto de la tradicional acusación contra las naciones y que consta de los siguientes puntos:

- 1) Aniquilación de naciones (Is 10,7; Hab 1,17).
- 2) Destrucción de ciudades y devastación de tierras (Is 14,17; 33,8; 37,13).
- 3) Remoción de fronteras nacionales (Is 10,13).
- 4) Saqueo y explotación de los pueblos (Is 10,14; 33,1-4; Hab 1,9; Nah 2,12-14; 3,4, 16-17).
- 5) Degradación de los líderes nacionales (Is 10,8; Hab 1,10).
- 6) Destierro de poblaciones (Is 10,14; 33,3)¹²¹.

Como explica M. Weinfeld, la diferencia entre la acusación contra las naciones y contra el imperio radica en que, en contraste con los impuestos pagados al gobierno local –que eran dados como cuota por los servicios prestados a la población–, los impuestos exigidos por el imperio eran pagados sin ninguna retribución y, por tanto, eran considerados por los profetas como una forma de robo. La protesta recae sobre todo contra la alteración de los usos y costumbres locales que dependían de la calendarización ritual del año agrícola. Según vemos en Is 14, 16-17, la protesta contra el Imperio Asirio guarda una relación directa con la profanación del año Sabático y el año del Jubileo. Ambas instituciones, estipuladas en Lv 25 1-17, son las que seguramente se vieron más perjudicadas con la sobreexplotación que el Imperio ejercía

121 M. Weinfeld, «Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 169-182, p. 172.

en los territorios conquistados. Tal como es señalado en Lv 25, 1-7, la tierra debía tener un descanso en honor a Yahveh; seis años se debía podar la viña y cosechar, mas el séptimo año tendría que ser de completo descanso. Por su parte, la celebración del año del Jubileo cada cincuenta años, explicitada en Lv 25, 13-17, significaba un año en el que no debía sembrarse, ni segarse ni vendimiarse, comiendo lo que el campo diera de sí. Ese año debían recobrase también las tierras arrendadas y pagarse el predio en proporción con las cosechas. El precepto de no vender ni comprar los predios a perpetuidad se explica porque es Dios quien se considera el dueño único de la tierra (Lv 25, 23). A diferencia de las comunidades autóctonas cananeas –para las cuales la posesión de la tierra era un dato religioso central–, las tribus preisraelitas tenían muy presente que había sido Yahveh quien les había guiado al país, concediéndoles la posesión de las tierras¹²². Si tomamos en cuenta que el relato en el cual la Creación se distribuye en siete días servía como parámetro que regía el calendario litúrgico, es muy probable que el descanso de Dios en el día séptimo de la Creación constituya la forma arquetípica a la que se ciñe el año sabático y jubilar y, por tanto, que se encuentre en una relación de antítesis radical con el incesante régimen de tributo demandado por el Imperio¹²³. La protesta se acentúa durante el periodo del Segundo Templo, en el que bajo el imperio de Alejandro Magno y sus sucesores, el pueblo judío vio en riesgo sus instituciones más preciadas.

En el proceso de «remitologización», las instituciones del *sabbath* y el año sabático –que consiste en dar descanso a la tierra el séptimo año y que se había visto dañadas por la imposición imperial–, son también llevadas al plano cósmico. Dado que el Gran Jubileo se celebra al cabo de siete semanas de años, es decir, $7 \times 7 = 49$ años, y que en ese año se festeja de forma particular el Gran Día de la Expiación y la devolución de tierras, podemos pensar que uno de los elementos que componen la concepción escatológica en los apocalipsis como una era de purificación, justicia y retribución tiene su origen en el sentido agrícola antes señalado¹²⁴. De hecho, los

122 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, p. 51.

123 Sin embargo, Gerhard von Rad afirma lo contrario, al explicar que en Gen 2,1 la bendición y el descanso de Dios no otorgan esta misma prerrogativa al hombre (*Teología del Antiguo Testamento* I, pp. 197-8).

124 El cálculo sobre el tiempo del fin en su forma numérica más precisa está presente en las profecías de Daniel, las cuales se apoyan en las palabras de Jeremías en cuanto a que tendrían que pasar setenta años antes del fin (Jer 25,11-12; 29,10). El ángel Gabriel anuncia a Daniel que tendrán que pasar setenta semanas de años antes de que la asolación de Jerusalén cese y el reino de los justos comience (9,24). En el cap. 8 un ángel pregunta cuánto tiempo el santuario permanecería arrasado, a lo cual se responde que serán 2300 mañanas y noches, de lo que se deduce que serán 1150 días o tres años y dos meses. Este periodo coincide con el tiempo en que las fuerzas de Antíoco Epífanes profanaron el Templo (167 a.C.-

términos empleados en el acto soteriológico fundamental para la memoria de Israel, es decir, la liberación de Egipto, llevan consigo un doble significado como «rescatar» y «redimir», ambos provenientes de la terminología jurídica, en donde el primero se refiere al rescate de un esclavo en el sentido de «liberar» o «desatar», y el segundo se refiere a la recuperación de una propiedad o a la restauración de una relación anterior de posesión. En aquel acto, en el cual Yahveh se impuso sobre las fuerzas naturales (el Mar Rojo), se enlazó más tarde con elementos del mito de la creación en donde Dios sometió el dragón del caos. Así, nuevamente nos encontramos con esa particular teológica en donde la salvación de Israel como pueblo de Dios se identifica con la creación del universo¹²⁵. La concepción del Juicio Final constituye el correlato mítico de una acción que en su origen tiene la significación de purificar la tierra para dar paso a un nuevo ciclo. La diferencia estriba en que este ciclo, dentro del modelo universalista que construyen los apocalipsis, se refiere al eón de una Creación nueva.

164 a.C.). El cálculo, bajo un carácter más simbólico que realista, sirvió como base a otros escritos como el *Documento de Damasco*, en donde se habla de la destrucción de Templo por Nabucodonosor (587 a.C.), después de la que pasaría 390 años antes de que Dios visitara a su pueblo y la planta de los justos apareciera. Esta visita se refiere probablemente a la fundación de la secta. El apócrifo de Melquisedec (11QMelch, 1,7; 1,4;15) habla de que el Exilio terminará y la gente retornará de la diáspora en el último año jubilar que es el décimo; es decir, 49 años x 10, que equivale a 490 años después del Exilio. Finalmente, en el *Testamento de Leví* (15-16) se calcula el tiempo del fin partiendo de la destrucción del Primer Templo hasta la llegada del Juicio Final, refiriéndose también a las 70 semanas de años (Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, pp. 59-62).

125 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, p. 232. El autor señala que esta identificación cristaliza de forma singular en Is 51, 9ss, lo que concuerda con el incipiente proceso de remitologización que dio paso a la escatología apocalíptica: “¡Despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas! / ¿No eres tú el que partió a Ráhab, el que atravesó al Dragón?/ ¿No eres tú el que secó la Mar,/ las aguas del gran Océano, / el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?/ Los redimidos de Yahveh volverán,/ entrarán en Sión entre aclamaciones,/ y habrá alegría eterna sobre sus cabezas./ ¡Regocijo y alegría los acompañarán!/ ¡Adiós, el penar y los suspiros!”.

II. Los apocalipsis, un género que se fundamenta en la remitologización del judaísmo

II.1.1 Definición aproximada de «mito»

Si acordamos que los apocalipsis surgen como un género literario que se fundamenta en la llamada «remitologización del judaísmo», debemos proponer una definición mínima y aproximada del mito y su función para comprender los pivotes que dominan la estructura de los apocalipsis. Según nos dice la *Enciclopedia de las Religiones*, el mito (del griego *mythos*=palabra o discurso) es una expresión de lo sagrado que habla de realidades y eventos del origen del mundo (cosmogonía), que involucra a dioses y seres suprahumanos y que funciona como un modelo para la actividad humana, la sociedad, la sabiduría y el conocimiento¹²⁶. La palabra griega *mythos*, que quiere decir «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia», señala Hans Georg Gadamer, no tuvo en su inicio ninguna connotación de falsedad o mentira y tampoco un vínculo específico con lo divino. Sólo más tarde, durante la «Ilustración griega», el término cae en desuso y es suplantado por el *logos*, que es el discurso explicativo y demostrativo, pues quiere decir «reunir», «contar», y remite al ámbito racional de los números y sus relaciones. Con la creciente conciencia reflexiva que surge a finales del s.V a.C. en Grecia y que, hemos visto en el capítulo anterior, se refiere al surgimiento del «pensamiento de segundo grado», nos encontramos con un nuevo ideal educativo retórico-dialéctico en donde el mito viene a ser simplemente una alternativa para designar los modos de exposición narrativa. En este sentido, narrar no es probar, pues se

126 Kees W. Bolle, «An Overview»: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, s.v *Myth*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, pp. 261-273.

propone «convencer» y «ser creíble»¹²⁷. Así, en un inicio, la palabra mito no remite propiamente a una verdad objetiva (ya sea negándola o afirmándola), sino que funciona como una forma de discurso¹²⁸.

Si bien los apocalipsis fueron escritos como respuesta a acontecimientos históricos específicos –lo que hace que el esfuerzo por relacionar algunos de sus elementos con ciertas realidades históricas sea válido y necesario–, este elemento no agota la significación de los mismos. Las imágenes apocalípticas son multivalentes y demandan una lectura que se fundamente en un marco metodológico filosófico sobre la estructura y función del mito en la esfera de la conciencia. El hacer que éstas coincidan

127 Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 25-26.

128 Si como explica Furio Jesi (*Mito*, Labor, Barcelona, 1976) tal verdad objetiva pudiese ser el “puro valor autosignificante de la palabra mito” tendríamos que podría consistir en “1) un puro símbolo que reposa en sí mismo, que no remite más que a sí mismo y que encuentra en sí su propio origen y su propio cumplimiento; 2) un mero *flatus vocis*, que no envía hacia nada, ni siquiera hacia sí mismo, puesto que el sí mismo hacia el que envía sólo es verdad en cuanto no es. En este caso, el estudio del mito no podría limitarse a ser estudio de la palabra *mito* en sus múltiples significados, sino que habría de ser también estudio del objeto existente con autonomía respecto a tal palabra y, sin embargo, en relación con ella: objeto que sería *el* mito” (11-12). Esta cuestión de la ciencia del mito como «ciencia de lo que no es» se explica a partir de las “múltiples doctrinas del mito o de la mitología” (máquina mitológica) en las que se verifica el modelo de “girar en círculo”, y en donde se pone de relieve la cualidad ideológica que suponen el afirmar o negar la «substancia del mito». De esta manera, si la trayectoria histórica de la «ciencia del mito» es un perenne “girar en derredor”, una vez que la «máquina mitológica» deja de ser considerada como un modelo funcional y provisional comienza a demandar tomas de posición y peticiones de principio acerca de su presunto contenido (134-8). Por otra parte, la palabra *mitología* no es ni un puro símbolo que estribe en sí mismo, ni un mero *flatus vocis* que no remita a nada, sino que es una actividad que pertenece al campo de la *poiēsis*, y que apunta a un objeto “inmediatamente dado por la representación”, según nos dice Platón en la *República*, 392a: relatos “en torno a dioses, seres divinos [*daimones*], héroes y difuntos que habitan en el más allá”. Por otra parte, la etimología de la palabra *mitología* induce a reconocer en ella una “mezcla de contrarios”, esto es, de las palabras *mythos* y *lógos*. La historia de la palabra *mythos* es, a partir de Homero, historia de la retórica y, en especial, de la elocuencia. “La elocuencia se nutre de la astucia para emplear las palabras justas en el momento preciso (en lo que destacó Odiseo) y la capacidad para utilizar solemnemente un repertorio de historias preexistentes que confieren al disertante y a sus argumentos la autoridad de un pretérito consagrado (en lo cual destacó Néstor)” (15-6). Según lo anterior, los sofistas alabarán la figura de Odiseo y no la de Néstor. Se hablará, en suma, de *lógos* y no de *mythos*. “Así, en la primera fase de las reflexiones científicas griegas sobre la naturaleza de la palabra y la elocuencia, aléjase el *mythos* de la palabra *lógos* en la medida en que la palabra es estudiada como instrumento de persuasión [...]. Hay pues dos modos de hablar de “dioses y seres divinos”: uno, al que corresponde el *mythos*, es puro relatar, no obligatorio, y presumiblemente está ejemplificado por los relatos mitológicos de los poetas, que Platón condena como falsos y dañosos para la educación de la *República* (377 a y ss.); y el otro, al que corresponde el *lógos*, es “representar siempre la divinidad cual es realmente” (*República* 378 a) (17-18). Encontramos una segunda distinción en Hesíodo. Cronológicamente contemporáneos, Homero y Hesíodo obedecen a ámbitos sociales distintos. “La elocuencia de Néstor es la de un rey; la elocuencia de Hesíodo es la de un pastor o la de un cultivador que no tiene en propiedad la tierra que labra”. En el ambiente aristocrático de los poemas homéricos, la evocación de la tradición mítica va estrechamente conectada con el talento de imponerse, mientras que en Hesíodo la elocución mitológica prescinde de la necesidad de persuadir, desde el momento en que es el habla de un pobre pastor. Incluso hay en la *Teogonía* una probable polémica contra el *epos* de tipo homérico, en donde se contraponen la elaborada elocuencia del *mythos* de los héroes a la evocación mitológica del pastor y del aldeano, quien no pretende persuadir de la bondad de un argumento sino «proclamar la verdad». “Los enunciados lexicales de los filósofos milesios no se proponen «persuadir» sino formular verdades: conocimiento y retórica, mito-símbolo y palabra persuasiva contraponense ya, así como más tarde llegarán a ser componentes antitéticos de la dialéctica de los sofistas” (29-31).

forzosamente con un cierto contenido histórico específico no hace sino restarle poder al género. En palabras de John J. Collins, “The apocalyptic literature provides a rather clear example of language that is expressive rather than referential, symbolic rather than factual”¹²⁹.

La oposición «mito/historia» se entiende por el objeto del mito en sí mismo, pues es una «narración de los orígenes» y, por tanto, tiene un cometido fundacional, es decir, que habla de eventos primordiales y centrales de la existencia humana y la manera en que éstos se relacionan con los eventos actuales. Esta función puede atribuir un valor positivo (progreso) o negativo (decadencia) a la historia, entendida como un modo de la existencia humana¹³⁰. Es indudable que la ciencia empírica (la etnología, la mitología comparada y la historia de las religiones) ha aportado un material de innegable valor para la comprensión de la diversidad fáctica de los mitos, pero es tal vez en la filosofía, sobre todo a partir del «método crítico», donde ha recaído el compromiso por responder a la pregunta sobre el mito como una dimensión que no sólo obedece a un momento primitivo de la civilización, sino que es parte constitutiva de la conciencia humana.

Dentro del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, el estudio del mito ha venido a significar una completa revisión de los fundamentos del *logos* occidental y la misma posibilidad de ser de la filosofía como disciplina autónoma¹³¹. La toma de conciencia de que la dialéctica *mythos/logos* está en la base de la historia del pensamiento occidental constituye un momento crítico de la ciencia filosófica en la medida en que replantea la situación del hombre en el mundo¹³². Furio Jesi hablará de

129 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, p. 14.

130 Paul Ricoeur «Myth and History»: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, s.v *Myth*, New York, Doubleday, 1987, pp. 273-282.

131 Leszek Kolakowski postula lo siguiente respecto al problema del conocimiento y la necesidad del mito: “[...] si bien la crítica filosófica anula la pregunta tradicional por el ser dado de la cosa `fuera de` la percepción, por tratarse de una cuestión no decidible, o que en última instancia no se puede formular correctamente, sin embargo, no puede eliminar la necesidad latente en dicha pregunta. Presente está sencillamente la necesidad de disponer de un instrumento de pensamiento que esté dirigido a la `existencia` en sentido incondicionado (es decir, una existencia que no sea reducible a la pertenencia a una clase) y toda satisfacción de esa necesidad es un trabajo formador de mitos. La filosofía, que no quiere reconocer el resultado de la crítica ejercida en el problema del conocimiento, se carga a sí misma con la tarea de formar mitos. Parece como si nuestra cultura no pudiese verdaderamente prescindir de decisiones míticas en el problema del conocimiento” (*La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 27).

132 Hans-Georg Gadamer (*Mito y Razón*, pp. 19-20, 40-44) ha puesto de manifiesto la situación actual de la razón como un trastocamiento de los términos de lo real y lo probable: “(La Razón) ya no es la facultad de la unidad absoluta, ya no es la facultad que entiende de los fines últimos incondicionados, sino que “racional” significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines

dominantes; dicho brevemente, una liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos 'técnica'. A partir del filósofo de Gotinga, Heyne, quien 'dio el paso decisivo consistente en no seguir hablando de poesía mítica, sino de reconocer en el mito una auténtica experiencia religiosa', poniendo así de manifiesto los orígenes antropológicos del mito, incluso anteriores a la expresión poética, pues constituye la 'infancia del hombre', se le concede al mito un lugar propio dentro de la historia y un rango legítimo frente al discurso filosófico o poético".

133 Nuevamente traemos aquí la aportación de Furio Jesi sobre la trayectoria histórica de la «ciencia del mito» en donde se distinguen dos posturas ideológicas de acuerdo con la aceptación o negación de una «sustancia» mítica. Sabido es que el Renacimiento se caracterizó por una reinterpretación de los mitos clásicos y que en ello hubo quienes se abocaron a la exégesis de los mitos en correspondencia con la lengua y mística hebraicas. Los materiales mitológicos son considerados ahí como "envolturas de un contenido enigmático, sacral, objetivamente verdadero a nivel metafísico" por aquellos que llevaron la búsqueda esotérica de Pico della Mirandola, y de los cabalistas cristianos en general, a sus consecuencias más radicales. Para los esotéricos de los siglos XVI y XVII, la forma mitológica no será sólo una forma vacía sino una "especie de lenguaje transido por lo sagrado" (43-4). Llegado el Romanticismo nos encontramos con el estudioso K.O Müller (*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, 1825), para quien la mitología se comprende como una unión indisoluble entre contenido y forma, "material y arte de modelarlo", que invalida el método por el cual el material mitológico se comprende como un conjunto de alegorías. Para Müller, "los mitos no son alegorías susceptibles de interpretación y simplificación; interpretarlos como alegorías y simplificarlos arbitrariamente, precisando 'lo que quería decir' (o sea, lo que habría podido decirse en forma elaborada, complicada, y que habría podido decirse en forma más sencilla), significa desnaturalizarlos y bastardearlos" (51). G. F. Creuzer (1771-1858) en su obra *Symbolik und Mitologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810) afirmó que las doctrinas religiosas brotan de los símbolos como si se tratara de "un rayo que llega de las profundidades del ser y el pensamiento" y encontró que los sacerdotes antiguos expusieron los símbolos en ropaje mitológico. Así pues, el símbolo y el mito no pueden ser identificados, sino que el segundo es ropaje o vestimenta del primero. Por su parte, para Bachofen (*Versuch über die Gräber-symbolik der Alten*, 1859), el símbolo "es una realidad objetiva que descansa en sí misma", que envía a su propia esencia, no así el mito (59-61). En su *Contribution to the Science of Mythology* (1897), Max Müller (exponente de lo que se conoce como historicismo) habla del irrellenable hiato entre pensamiento y lenguaje que hace que el lenguaje esté destinado a no ser más que una deficiente forma exterior por lo que arrojará siempre sobre el pensamiento una "densa nube mitológica". Por su parte, Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1925) considera que lo que para Müller era una deficiencia constituía la propia fuerza de los mitos; el mito (así como el arte, el lenguaje y el conocimiento) es forma que "crea y hace emerger de sí misma un mundo de significados propio" (80-1). El objeto de la doctrina de Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*, 1949) acerca del mito son los sufrimientos infligidos al hombre por el acontecer de la historia; no el problema del mal (problema religioso y filosófico) sino "el problema de la historia como tal, del mal vinculado no a la condición del hombre, sino a su actividad" (83). Ya Bachofen había percibido en el mito "el rostro trascendente de la historia" como una dialéctica entre matriarcado-patriarcado, derecho natural-derecho positivo, feminidad-virilidad, tierra-sol, que Walter Benjamin identificará con la dialéctica naturaleza-historia, símbolo-alegoría («Johann Jacob Bachofen», artículo no publicado para *Les Lettres Nouvelles*, enero de 1954) (89). Para el teólogo Walter Otto (*Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929), "el mito es lo que el hombre percibe del rostro del dios, y el culto es el adecuarse del hombre a la diferencia que lo separa de él. Todo mito revela algo del rostro de Dios y, al mismo tiempo, remite a la experiencia de la humana incapacidad de verlo; el hombre, por intermedio del mito, aprende a ver, pero jamás podrá ver sino sólo algunos aspectos del rostro divino, no el rostro divino"(98). Para Karl Kerényi (et C.G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941), era necesario reconocer el valor siempre sacrificado en las doctrinas de orientación evolucionista e historicista de la autonomía de la forma mitológica en sí y por sí (parecida a la forma musical). La mitología no explica nada, sino que funda, es decir, que no responde a la pregunta ¿por qué? sino ¿de dónde? ¿de cuál origen?: "En griego esta diferencia puede expresarse con la máxima precisión. La mitología no da nunca las *aitíai*, las «causas». Las da (es «etiológica») tan sólo en cuanto que las *aitíai* —como dice Aristóteles (Metaf. A, 2, 1013 a)— son *arkhai*. Para los más antiguos pensadores griegos eran *arkhai*, por ejemplo, el agua, el fuego, el ápeiron o 'ilimitado'. Por consiguiente, no meras «causas», sino más bien materias o condiciones primordiales que ni envejecen ni son superadas jamás, antes bien lo originan siempre todo de sí mismas. Similares a éstas son los hechos de la mitología". Sin embargo, Kerényi (prefacio de K.. Kerényi a la edición italiana de Kerényi-Jung-Radin, *Il briccone divino*, Milán,

se puede afirmar su existencia o su no existencia y que, en caso de hacerlo, no puede evitar dar por sentado una postura ideológica en cuanto a conferir de sustancialidad al mito. Es por eso que afirma lo siguiente sobre el «objeto» de la máquina mitológica:

Cuanto más se fija la mirada sobre ese contenido (para afirmar o negar su existencia), más se la desvía de las modalidades de funcionamiento de los mecanismos de la máquina. Pero precisamente aquellas modalidades, más aún que el problema del ser o del no-ser del enigmático núcleo de la máquina, constituyen el obligado punto de enfoque de una investigación que quiera intentar, ya un conocimiento profundo, en sí y por sí, del fenómeno «mitología», ya –y a la vez– una respuesta a la necesidad política de precaverse frente a las tecnicizaciones, manipulaciones y arriesgadas apologías del mito¹³⁴.

Andrés Ortiz-Osés habla de que, ante la «ingenuidad» racionalista –que descalifica el mito por irracional–, así como ante la concepción postracionalista –que intenta calificarlo desde la razón científica–, el mito ha de concebirse como el ámbito abierto del sentido (trascendental) del mundo, en cuyo horizonte o apertura pueden verificarse racioentitivamente las verdades ónticas con sus significados regionales. Aquí, el sentido «precede y funda» la verdad, pues mientras ésta dice adecuación de nuestra razón con lo real, aquél codice la «junción» o correlación primordial del ente con el ser, del tipo con el arquetipo, del objeto con su sujeto trascendental. De ahí que la verdad como explicación (racional) de lo real está precedida por el sentido como implicación (prerracional) de lo real. “Esto quiere decir que el logos se funda

1965) distinguió entre mitos espontáneos y desinteresados, que afloran espontáneamente de la psique, y mitos tecnicizados, esto es, evocación y elaboración interesadas de materiales con fines de manipulación o utilitarios (100-102).

Furio Jesi va desvelando, a través de su reflexión historiográfica sobre la «ciencia del mito», lo que denomina el «rostro luminoso y oscuro de la Ilustración», que ha llevado a configurar la encrucijada a la que se enfrentaron los estudiosos de finales del s.XVIII y comienzos del XIX: o explicar o aceptar, que ha conservado su actualidad hasta nuestros días y que recalca el particular de la ciencia mitológica como «ciencia de lo que no es» (104). Así, Lévi-Strauss (*The Structural Study of Myth*, 1955) define ante todo por vía negativa la autonomía de lo que él llama «mito» (excluido que en el mito puedan reconocerse esencialmente expresiones de sentimientos universales, explicaciones pseudocientíficas o etiológicas de fenómenos naturales), y reconoce en el mito una esfera de existencia y de significación autónoma, exclusiva, dentro de la que operan normas de variación, asociación, metamorfosis, autónomas también. La ciencia de la mitología es ciencia vacía, no llenable; «ciencia del mito» es la «ciencia imposible», de la esencia de la «*langue*» (105-6). Dumézil (Introducción a *Mythe et épopée III*, 1973) considera que el mito es testimonio auténtico del rostro de la historia –como para Bachofen–, pero un rostro de la historia no trascendente, no metafísico, es decir, que no se propone estudiar un elemento perenne y universal de la historia, sino elementos particulares, delimitados en el tiempo y en el espacio (109-110). Partiendo de la homología ser/consciencia-no ser/ inconsciente, C.G Jung (*Symbole der Wandlung*, 1952) identifica el inconsciente colectivo con el no-ser vacío y hueco y, sin embargo, constituido por “potencialidades de imágenes arquetípicas”, “imágenes mitológicas típicas”; «arquetípicas», puesto que primordiales en la medida en que el no ser de su latencia es primordialidad originaria, norma primordial de la organización del ser” (111).

134 Furio Jesi, *Mito*, pp. 137-138.

primariamente en el mito (*mythos*), el cual da cuenta y relación prelógica o protológica (relato) de la juntura ontológica del hombre en su mundo y cosmos”¹³⁵.

Sin buscar entrar en una toma de posición ideológica¹³⁶ y sólo como aproximación al problema del mito, su estructura y función, tomaremos en primer lugar la obra de Ernst Cassirer¹³⁷, quien lo aborda como aquél que afecta el problema mismo del conocimiento. Este autor comienza su disertación sobre el mito argumentando que, si bien la filosofía significó ese gesto de emancipación de la razón por parte de los primeros filósofos griegos, su nacimiento es deudor de aquel primer ejercicio de abstracción que sobre la realidad ya había efectuado la imaginación mítica. “Mucho antes de que el mundo se dé a la conciencia como un conjunto de «cosas» empíricas y como un complejo de «propiedades» empíricas, se le da como un conjunto de potencias e influjos mitológicos”¹³⁸. En sus comienzos, el pensamiento filosófico se mantuvo en una posición intermedia entre la concepción mítica y la concepción propiamente filosófica, lo cual se hace patente en las formulaciones de los filósofos presocráticos sobre el concepto de *arquē*. Este concepto marca un límite entre ambas concepciones, pero un límite que participa de los campos que limita como punto de transición entre el concepto mítico del «comienzo» y el concepto filosófico de «principio»¹³⁹. Fue Platón,

135 Andrés Ortiz-Osés, «Hermenéutica simbólica»: Andrés Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos- Cahiers d'Eranos, Barcelona, 1994, 221-316, pp. 296-7.

136 Ortiz-Osés clasificará estas posturas ideológicas en tres grandes grupos: los «positivistas» (reducir el sentido trascendental del mito a su función inmanental), quienes hacen hincapié en la funcionalidad del mito para ordenar nuestro mundo (Durkheim, Malinowski y Lévi-Strauss); aquí el mito se ve como ámbito del significado psicosocial, por lo que debe incluirse también a Freud. Están, por otra parte, los «idealistas», quienes ven en el mito el ámbito de sentido como expresión de la primera impresión de realidad –sea como sentido estético o religioso–; en el primer caso están el esteticismo que va de Goethe a Schiller; en el segundo, el romanticismo trágico de Creuzer a Bachofen y Baemuler (también Nietzsche), así como el fenomenólogo Rudolf Otto (quien interpreta la experiencia mítica como una experiencia numinosa o de númenes –esencias sagradas–). Finalmente, estarían quienes efectúan una revisión simbólica del mito y en donde se inscribe el Círculo Eranos, el cual, bajo los auspicios de C.G Jung, comprende que “los dioses, númenes, demonios o fuerzas vivas del mito, como protovivencias del hombre en el cosmos, reaparecen como arquetipos o configuraciones del inconsciente colectivo, lo que equivale a decir que el contexto del mito recubre el contexto del inconsciente colectivo”. Así, la Escuela Eranos reasume la propuesta trascendental de E. Cassirer al definir el mito como la Gran Condición (Condición) trascendental de toda dicción o logos. Sin embargo, esta “trascendentalidad” (intersubjetiva) del mito intenta descolgarse de la tradición idealista germana; así, podría hablarse de *ontomitología* para caracterizar esta nueva versión mitohermenéutica que aparece en las obras de los eranosianos (Ortiz-Osés, «Hermenéutica simbólica»: Andrés Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 298-299).

137 Ernst Cassirer, *Introducción a las formas simbólicas*, 3 vols., vol. II., «El pensamiento mítico», México, F.C.E., 1971.

138 *Ibid.*, p. 17.

139 En la filosofía jónica, la distinción entre *archē* con el sentido de principio y *archē* con el sentido de comienzo es de vital importancia para comprender la separación entre mito e historia. El quiebre epistemológico respecto al mito que marca el inicio de la historia, la geografía, la etnología, la cosmología y la filosofía de la naturaleza no nos autoriza a representar el proceso como algo simple, genético y linear. Lo anterior significaría ignorar las fases intermedias que existen en la transición del

propulsor de una decisiva emancipación de la filosofía respecto del universo mítico, quien logró poner en claro esta relación al percibir el mito como una forma adecuada de expresión para dar cuenta de lo que «no es», es decir, de lo que siempre «deviene». De ahí que exista una conexión metódica entre el mundo del mito y la realidad empírica de los fenómenos. El mito se convierte en problema para la filosofía en la medida en que en él se manifiesta una «dirección originaria del espíritu», un modo autónomo de configuración de la conciencia. La consideración del mito como una forma positiva de conocimiento se aplica entonces en la doble dirección del «sujeto» y el «objeto», es decir, tanto en relación con la «autoconciencia» como con el «absoluto»:

[...] respecto a la autoconciencia y a la forma en que ella experimenta lo mítico, esta forma, vista con rigor, basta ya por sí sola para excluir cualquier teoría que funde el mito en una mera «invención», pues tal teoría ya está confundiendo la existencia puramente «fáctica» del «fenómeno» que debe explicar. El verdadero fenómeno que debe aprehender no es el contenido representativo mitológico en cuanto tal, sino el significado que tiene para la conciencia humana y la influencia espiritual que ejerce sobre la misma [...]. La fuerza que se apodera de la conciencia en el mito es real y ya no está bajo el control de la misma conciencia. En rigor, la mitología se origina de algo independiente de toda invención formal y esencialmente opuesta a ésta: de un proceso necesario (respecto a la conciencia) cuyo origen se pierde en lo supra-histórico, proceso al cual la conciencia pueda oponerse por momentos, pero no detener ni mucho menos anular¹⁴⁰.

Así pues, busquemos, en esta primera aproximación, recalcar el valor del pensamiento mítico como una vía legítima de la conciencia para aprehender la realidad de esa forma y no de otra y, por tanto, considerar la literatura apocalíptica judía, no sólo como una representación del mundo, sino como un tipo de constitución del mundo tal y como es experimentado por la conciencia humana bajo una “cierta legalidad originaria del espíritu”. La noción fundamental en la que se apoya el método crítico es que el objeto no existe antes o fuera de la «operación sintética» de la conciencia, sino que es constituido en ella. Los objetos surgen en el momento en que se efectúa una reelaboración de los mismos con base en las «condiciones de la intuición y el pensamiento puro». Y esta operación se hace particularmente clara en cuanto que las «relaciones espaciales» son traducidas por la conciencia como «relaciones de juicio». En esta operación se discrimina lo que es permanente de lo que es variable y de ahí que

mito a la historia, así como la continua dependencia del nuevo modo de pensamiento hacia el más temprano modo de pensamiento mítico. Es así que podemos observar la existencia simultánea de distintos tipos de narrativa en una misma cultura (Paul Ricoeur, «Myth and History»: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religions*, s.v *Myth*, p. 275).

140 Ernst Cassirer, *Introducción a las formas simbólicas*, p. 22.

se forme una primera categorización de lo «objetivo». La impresión sensible no es tomada como lo que es de forma inmediata, sino que se pone en cuestión hasta qué punto funciona y se afirma dentro de la «totalidad de la experiencia», o bien, «la legalidad del todo». Si pasa esta prueba crítica podrá ser aceptada en el reino de la «realidad» y de la «determinación objetiva».

Sin embargo, en el mito nos encontramos con un mundo de configuraciones que no revelan aquella «crisis» con la que comienza el saber empírico y conceptual. Respecto a los «contenidos reales», el mito no establece ningún matiz de significación o de valor que el conocimiento efectúe con relación al objeto y que separe lo que es «real» de lo que es «aparente». El mito se atiene a la presencia del objeto, a la intensidad con que un instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella. La elisión de los distintos grados de «objetivación» debe ser tomada en cuenta para comprender los mitos desde dentro en lugar de sólo reflexionar sobre ellos desde fuera. Se tiende a ver en el mito una serie de representaciones que ocultan un sentido más profundo. De ahí el método que desde la Edad Media sigue la interpretación de los mitos en su tres niveles de significación: alegórico, anagógico y místico. No obstante, según expone Cassirer, la separación entre lo real y lo ideal que hace posible dicha interpretación es por completo ajena al modo de pensamiento mítico¹⁴¹. Para quien vive en el ámbito del mito no existe una relación de representación, sino de identidad real o, en otras palabras, la “imagen no representa la cosa; es la cosa”¹⁴². De ahí que en la relación mito y rito se haga notar que el rito es anterior al mito, o bien, que el mito es una suerte de descripción o interpretación verbalizada del ritual, pues en lugar de

141 Respecto al aspecto formal del mito, Hans-Georg Gadamer afirma que “el *mito* no designa otra cosa que una especie de acta notarial. El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la de recibir lo dicho”. Por otra parte, en cuanto a su contenido, el mito narra el tiempo originario en que los dioses habrían tenido un contacto más manifiesto con los hombres, o bien, un tiempo que correspondería a la historia misma de los dioses (*Mito y razón*, p. 17).

142 Nos encontramos aquí con la relación de identidad que dentro del mito existen entre el «nombre» y la «presencia» y que dentro de la investigación lingüística de las ciencias de las religiones durante el s.XIX tuvo a su primer exponente en Herman Usener, para quien, según expone Gadamer: “La primigenia experiencia religiosa que constituye su trasfondo aparecía al investigador formado en la ciencia de las religiones como un acto de nominación primaria ejercido en el momento inesperado de la inspiración”. No obstante, el más reciente estructuralismo francés ha mostrado la fecundidad de comprender lo mítico a través de lo lingüístico, dando, sin embargo, un giro en el sentido de que ya no son los nombres particulares los que son utilizados para reconstruir el contexto mitológico, sino que es el mismo proceso de formación del lenguaje el que ofrece un nuevo método de analogía (H.G. Gadamer, *op.cit.*, pp. 49,52). Para G. S. Kirk, el que Cassirer aplauda al escritor decimonónico Schelling, pues “sustituye la interpretación alegórica del mundo de los mitos por otra tautegórica, es decir, que considera las figuras míticas como configuraciones autónomas del espíritu humano” no hace sino situarle en la idea romántica del pensamiento primitivo y de la definición “parcial y exagerada” de la alegoría (*El mito, su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, 2006, pp. 229-300).

explicar el rito como una derivación de la fe, lo que el mito contiene como narración creída debe entenderse como una «interpretación mediata» de aquello que está «inmediatamente» vivo en la actividad del hombre. Tanto las imágenes como los nombres y palabras dentro del sistema mítico de pensamiento no son meras representaciones, sino que constituyen el acto o la presencia misma que denotan¹⁴³. En este sentido, Mircea Eliade señala que el “mito se vive en la medida en que se está poseído por la potencia sagrada que exalta los acontecimientos que se rememoran y actualizan”¹⁴⁴.

Ahora bien, continuando con el planteamiento de Cassirer, si tanto para la ciencia como para el mito la constitución del objeto se encuentra en relación directa con el principio de causalidad¹⁴⁵, la ciencia entiende la idea de un todo como la suma de sus partes, mientras que el mito ve en la parte la suma y síntesis del todo. Si la ciencia se ocupa de las leyes que operan en el cambio, las exigencias explicativas del mito quedan satisfechas al determinarse el «principio» y el «fin del proceso». Es importante advertir que si la fantasía mítica insiste en la vivificación o espiritualización de todas las cosas, la «forma mítica» de pensamiento, que vincula a un «sustrato rígido» todas las cualidades y actividades, conduce al extremo opuesto, es decir, a una especie de “materialización de los contenidos espirituales”. Así, lo que para la ciencia empírica son propiedades y procesos, fuerzas y actividades, para la conciencia mítica se trata de *quasi*

143 Ernst Cassirer, *Introducción a las formas simbólicas*, pp. 51-67. Así también lo ratifica Kees W. Bolle («An Overview»: Mircea Eliade [ed.], *Encyclopaedia of Religions*, s.v. *Myth*) cuando afirma que el mito constituye una de las tres formas de expresión religiosa, es decir, el discurso sagrado, junto con los actos sagrados (rituales), y lugares u objetos sagrados (símbolos), las cuales ocurren siempre de manera conjunta aunque, matiza, es ésta una clasificación meramente externa y conceptual. No obstante, hay que atender también a los argumentos que rechazan la teoría del mito como derivación directa del ritual. Al respecto G.S. Kirk critica las diversas teorías que habían regido dicha interpretación, la cual derivó de los estudios de Robertson Smith y Frazer principalmente. Contrapone a esta interpretación los testimonios de Langhe (*Myth, Ritual and Kingship*, 1958), experto en mitos ugaríticos, quien niega que todos los mitos se asocien y, en última instancia, deriven de rituales (los excesos de la escuela del «mito y el ritual» los ha tratado Joseph Fontrose en *The Ritual Theory of Myth*, 1966). G. S. Kirk insiste en que las relaciones entre mito y rito son menos simples y universales de lo que se cree. Al analizar algunos mitos griegos e intentarles adjudicar una base ritual se descubre que “en ningún caso el ritual determina el significado real de un mito concreto, ni siquiera su núcleo narrativo básico”. Es por tanto preferible definir los elementos narrativos independientemente de sus asociaciones rituales, a menos que se pueda demostrar que éstas son más estrechas y más significativas (*El mito, su significado y funciones en la antigüedad*, pp. 29-38).

144 Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Paidós-Orientalia, Barcelona, 2000, p. 27.

145 Gadamer referirá esta interrelación como sigue: “Cuando las narraciones retroceden hasta el lejano comienzo, hasta el primer principio del mundo, se refieren, no obstante, inequívocamente a la duración de este nuestro mundo y se refieren a nosotros mismos en este mundo. La cosmogonía está indisolublemente unida a la cosmología, es decir, a la comprensión del equilibrio ordenado y duradero del todo” (*Mito y razón*, p. 34). Así lo confirma José María Mardones de forma llana: “El principio de las cosas aclara lo que son las cosas” (*El retorno del mito*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 41); o también, como ilustra Ortiz-Osés: “el érase una vez quiere decir érase de una vez” («Hermenéutica simbólica»: Andrés Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 307).

sustancias que se transmiten de un cuerpo a otro¹⁴⁶. El pensamiento mítico no estratifica la realidad entre lo que es aparente o verdadero, sino que percibe cada hecho individual como un valor en sí mismo. Esta indiferenciación de los objetos que se ven todos como impregnados por un misterio trascendente nos permite entender el sentido de lo sagrado como manifiesto en “la multiplicidad, concreción y totalidad inmediatas del existir y del acaecer”¹⁴⁷. Al no tratarse de una propiedad objetiva, sino de una relación ideal, todo objeto es susceptible de proyectarse sobre la única antítesis fundamental de lo sagrado y lo profano. La distinción entre lo sagrado y lo profano introduce pues una primera “interrupción de la uniformidad de los contenidos de la conciencia”. Mircea Eliade habla de una “apertura hacia la dimensión del mundo sobrehumano de valores absolutos y paradigmáticos”. Esta apertura es la experiencia de lo sagrado y de ella surgen los valores de “realidad, verdad y significación”. Mantener el recuerdo de estos valores y conferir de significación a la existencia humana es la función del mito¹⁴⁸.

II.1.2 Estructura del mito: espacio, tiempo y número

Cassirer ofrece una primera categorización de las «formas del mito» en «espacio», «tiempo» y «número», partiendo de la espacialidad mítica como una forma no sólo distinta, sino incluso en total divergencia respecto a la forma de la matemática geométrica. Los conceptos de continuidad, infinitud y uniformidad postulados por la geometría euclidiana, por ejemplo, contradicen del todo la percepción sensible discontinua, finita y variable de los mitos. En éstos, cada lugar y cada dirección parecen estar revestidos con un acento particular que a su vez se deriva del «acento fundamental genuinamente mitológico», nuevamente, la separación de lo sagrado y lo profano. En el mito, el espacio tiene un carácter estructural en donde existe una «relación puramente estática de inercia». Aun cuando se efectúe una división, a cada paso la estructura reaparece. Todas las expresiones de orientación espacial se desprenden de la intuición

146 Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 69-83.

147 Mircea Eliade señala que para la mentalidad arcaica, la realidad en sí misma manifiesta fuerza, efectividad y duración. Entonces la realidad es lo sagrado, porque sólo lo sagrado *es* de forma absoluta, actúa efectivamente, crea cosas y las hace perdurar. Los innumerables gestos de consagración de territorios, de objetos y de hombres revelan la obsesión primitiva por lo real, “su sed de ser” (*Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper Torchbooks, The Bollingen Library, 1959, p. 11).

148 Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 124.

del propio cuerpo: el cuerpo humano y sus miembros son el sistema al cual se transfieren las demás diferenciaciones espaciales¹⁴⁹.

Mientras la ciencia teórica intentará eliminar de forma progresiva cualquier construcción basada en un sistema de analogía antropomórfica, el mito mantiene una estructura que sólo se explica al considerar el «fundamento emotivo original» del mismo. Necesariamente aquí tenemos que traer la crítica que ha hecho G.S. Kirk sobre este concepto al señalar que hay en Cassirer una asociación entre mito y religión, pues para él ambos implican una respuesta pasional ante el mundo y ambos están unidos por una «intensidad» particular de sentimiento. Kirk habla de que si bien algunos mitos la comportan (Gilgamesh o el Génesis), pues tratan sobre temas (muerte, desastres, paraísos, buena fortuna) que provocan intensas emociones, hay innumerables mitos en donde no se detecta en absoluto. Además, tal intensidad emocional vendría dada por un especial embellecimiento puramente literario o, más seguramente, por el tono o los gestos del narrador. Se puede admitir que la religión tiene como propiedad esencial la intensidad de sentimientos: el sentimiento de lo divino, lo sobrenatural, el *mysterium tremendum*, por lo que Kirk concluye que “los mitos no se relacionan con la religión por una intensidad universal de sentimientos más de lo que puedan relacionarse con ella por el tema que tratan, pues, como hemos visto, mientras unos mitos tratan de dioses, otros no”¹⁵⁰. Ciertamente, es de suma importancia, como veremos al verter el análisis semiológico sobre el mito, el no confundir las formas con las sustancias o, podríamos decir, la estructura con la temática de los mitos. Sin embargo, dado que los mitos que hallamos en los apocalipsis, al tratar fundamentalmente sobre la relación entre lo humano y lo divino, así como sobre la experiencia del individuo ante el *mysterium tremendum*, efectivamente comportan dicha intensidad particular. Es por ello que no hemos querido descartar la aportación que Cassirer realiza sobre esta temática, aun cuando está claro que la identifica con la estructura «formal» de los mitos¹⁵¹.

149 Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 121-4.

150 G. S. Kirk, *Mito, su significado en funciones en la antigüedad*, p. 51.

151 José María Mardones explica este problema en la obra de Cassirer como sigue: “Penetramos un poco más en la peculiaridad del mito si lo comparamos con la religión. La conciencia mítica se diferencia de la religiosa porque no distingue entre el símbolo y lo simbolizado. Para esta conciencia mítica, el danzante que porta la máscara de un dios es ese dios, se convierte en dios; la ‘imagen’ no representa la ‘cosa’, es la cosa. En todo hacer mítico hay un momento en que se lleva a cabo una verdadera transubstanciación, una transformación del sujeto de ese hacer, en el dios o en el demonio que representa, mientras que la conciencia religiosa distingue ya entre la realidad finita y la infinita, entre el símbolo y los simbolizado” (*El retorno del mito*, p. 72).

Una de las antítesis espaciales más importantes y que dan cuenta de dicho «fundamento emotivo original» es la que existe entre luz y oscuridad. Inclusive, algunos teóricos han llegado a considerarla el pilar mitológico de toda la cultura humana, en donde las determinaciones espaciales se transfieren a una relación afectiva, o bien:

Toda determinación espacial adquiere un determinado «carácter» divino o demoníaco, amigo o enemigo, sagrado o profano. El oriente, como origen de la luz, también es la fuente y origen de toda vida; el occidente, como región en la que el sol se pone, está rodeado por todos los horrores de la muerte. Siempre que nace la idea de un reino de los muertos, separado y diferenciado del mundo opuesto a los vivos, se le sitúa en el occidente del mundo. Y esta antítesis de día y noche, luz y oscuridad, nacimiento y muerte, se refleja en los más variados modos y por los más variados medios en la interpretación mitológica de relaciones concretas de la vida. [...] Así pues, en la forma espacial que traza el pensamiento mitológico se manifiesta toda la forma de la vida mitológica, pudiendo descifrarse en cierto sentido a partir de la primera¹⁵².

Dentro de la forma mítica del espacio, el concepto de límite o frontera es fundamental para comprender la analogía que se establece entre el espacio como distribución geográfica y afectiva simultáneamente. La noción de límite o umbral denota la valoración que sobre un objeto particular atribuye la conciencia mítica. Esta distinción cualitativa suele representarse con la imagen de la separación espacial con el fin de hacer resaltar un contenido mitológicamente significativo de la esfera de lo cotidiano. Se trata de una zona cercada y separada por firmes barreras que le otorgan su propia forma religiosa e individual.

Ahora bien, la «forma espacial» del mito es insuficiente aún para permitirnos comprender el verdadero interior del mundo mítico, especialmente al tratar la tradición religiosa de Israel. Así, la «forma temporal» será la que complete en toda su significación la integridad del mito, sin olvidar la distinción universal en que se basa la conciencia mítico-religiosa: la antítesis de un mundo de lo «sagrado» y lo «profano». El mito comienza entonces no cuando se formula una serie de elementos o divinidades que componen el mundo, sino cuando se atribuye a estas divinidades un “nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo”. En estricto sentido, un mito (religioso) no se refiere a la contemplación de lo divino, sino a la manera en que lo divino, su naturaleza y existencia, se desenvuelve en el tiempo, pues es este desarrollo lo que le distingue de la naturaleza y le da su sello “independiente e individual”¹⁵³. El verdadero carácter del ser

152 Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 133-5.

153 G.S. Kirk señala, sin embargo, que dentro de la mitología griega “los dioses, una vez que consiguen

mitológico se revela en cuanto que denota el «ser del origen» por el cual no sólo los usos y costumbres de los hombres, sino la naturaleza misma de las cosas encuentran su justificación: “Todo lo sagrado del ser mitológico se remonta en última instancia a lo sagrado del origen. Eso sagrado no reside inmediatamente en el contenido de lo dado, sino en su procedencia, no reside en su cualidad y constitución, sino en su *advenimiento*”¹⁵⁴. El mito cuenta una «historia sagrada» en el sentido en que relata la manera en que, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, algo ha llegado a existir, ya sea la realidad total, el Cosmos, o un fragmento de ella, llámese especie, comportamiento o institución. Es pues siempre el relato de una creación, de cómo algo ha comenzado a ser. El hombre y el mundo, tal como son hoy, están constituidos por esta irrupción de lo sagrado, por aquellos acontecimientos que se realizaron *in illo tempore*¹⁵⁵.

A diferencia de la noción de tiempo que construye la conciencia histórica objetiva, en donde el pasado no está determinado, sino que puede ser rastreado en una sucesión como *regressus in infinitum*, para la conciencia mítica el pasado se comprende como algo “permanente e incuestionable”¹⁵⁶. Para el mito el tiempo no adquiere la forma de una relación, “sino de una barrera fija que separa el presente empírico del origen mitológico y confiere a ambos un carácter propio e inalienable”. En un principio no existe una clara distinción entre las relaciones espaciales y temporales, por lo que toda orientación en el tiempo supone una orientación en el espacio y sólo en la medida en que esta última se define puede también definirse la primera. Y, de la misma forma en que sucede con la intuición del espacio, los distintos intervalos temporales no son meras relaciones, sino que albergan “una forma y carácter cualitativos concretos, una ciencia y una actividad propias”, bajo el «fundamento emotivo original» que habíamos visto respecto al espacio. Dicha intuición rítmica nos habla de que, antes de constituirse

su forma y funciones, la mayoría de ellos ve sus actividades bastante limitadas [...]. Subraya, seguramente, una verdad importante, a saber, que el poder mítico de una divinidad puede depender no tanto de lo que hace cuanto de lo que es; y que, dentro del conjunto de sus realizaciones, sus actuaciones genéricas o cotidianas, desde el punto de vista del culto, pueden tener una influencia tan grande en la mente humana como sus actuaciones famosas y excepcionales, desde el punto de vista del mito” (*Mito, su significado y funciones en la antigüedad*, pp. 219-20).

154 Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 139-41.

155 Mircea Eliade, *Aspectos de mito*, pp. 16- 21.

156 Leszek Kolakowski concentra en esta particular del tiempo mítico la necesidad misma de la orientación mítica de la cultura como un «hacer frente al tiempo», es decir, “la exigencia de una detención del tiempo físico, sobrecubriéndolo con la forma mítica del tiempo, es decir, con una forma tal que, bien permite ver en el pasar de las cosas no sólo la «transformación», sino también la «acumulación», bien permite creer que lo pasado se conserva –desde el punto de vista de su valor– en permanencia, que los hechos no sólo serían hechos, sino ladrillos de un mundo de valores, que se podría salvar sin tener en consideración la irreversibilidad de los sucesos” (*La presencia del mito*, p. 16).

un tiempo cósmico propiamente tal, existe una fase anterior que podría considerarse como un «tiempo biológico» que viene dado por las diversas transiciones, ya sea entrada a la edad viril o el matrimonio, nacimiento o muerte, pero también el paso del día a la noche, el florecimiento o marchitamiento de las plantas o la sucesión cíclica de las estaciones.

Las intuiciones míticas del tiempo van elevándose por sobre los eventos individuales hasta encontrar una suerte de «orden legal». En este momento, todo fenómeno se ve como un signo de ese algo más. Por sobre el ritmo y la periodicidad perceptibles en la vida y existencia inmediatas, el pensamiento mítico concibe la idea de un orden temporal como «orden del destino universal» que abarca todo ser y devenir. Se entiende que es un mismo principio el que rige los fenómenos exteriores e interiores, una regla que rige la actividad del hombre. Así, encontramos una vinculación entre el «cosmos astronómico» y el «cosmos ético»¹⁵⁷. Como se dijo anteriormente, la

157 Ernst Cassirer, *Introducción a las formas simbólicas*, pp. 147-52. Para ilustrar este tema –que en parte ha sido desarrollado en el primer capítulo de este trabajo–recomendamos la obra de Norman Cohn (*El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995) que nos presenta un excelente brevariario de las distintas nociones de orden cósmico para las culturas antiguas del Próximo y Medio Oriente y, su contraparte, el caos, destacando la dialéctica fundamental que rige tanto la cosmogonía como la escatología. Dentro del mundo egipcio, la idea de un orden inmutable instaurado por los dioses (*Ma`at*) regía no sólo la naturaleza, sino también los estamentos sociales, la rotación de las estaciones, el curso de los cuerpos celestes, así como la observancia de las obligaciones religiosas y los ritos, la honradez y la justicia entre las personas. De esta manera, las fuerzas enemigas y todo elemento perturbador no eran simplemente transgresores de la *Ma`at*, sino agentes sobrehumanos del caos. Y esto se debía a que existía un principio que era exactamente lo opuesto a la *Ma`at*, al que los egipcios denominaban *Isfet*, y que quiere decir «falsedad» o «injusticia». *Isfet* era cualquier cosa que contradijera la rectitud del mundo, pues hacía alusión a la pervivencia del océano caótico e ilimitado (*Nun*) de los comienzos del mundo. La *Ma`at* se hallaba siempre amenazada por seres monstruosos que poblaban el abismo y cuyo líder era la serpiente gigantesca con aspecto de dragón *Apofis* o *Apep*, quien era un “dios malvado y de apariencia malvada”. Al final del día, cuando la barca de Ra desaparecía en el horizonte, el dios y su tripulación libraban una batalla encarnizada contra Apofis. En todo el país se celebraban liturgias para celebrar la victoria del dios sol sobre la serpiente, cuyo registro se encuentra en *El libro de la aniquilación de Apofis*. Sin embargo, Apofis nunca era aniquilado, ya que era inmortal. El mundo y los dioses tenían un inicio, pero el caos no, ni tampoco los monstruos del caos. En Mesopotamia, el llamado mito del combate, cuyos vestigios más antiguos provienen de la región sumeria, expresan la manera en que un dios ha defendido y hecho prevalecer el orden contra las embestidas del caos. Las famosas hazañas de Ninurta, el guerrero que combate al pájaro siniestro Anzu o al funesto demonio Asakku datan del segundo milenio antes de Cristo. Es, sin embargo, el poema babilonio *Enuma Elish*, donde se cuentan las proezas del dios Marduk contra la serpiente Tiamat, el que ha tenido mayor repercusión. Dentro de la tradición de los Vedas, *Rta* significa «poner en movimiento», y es el principio que ordena tanto los ciclos naturales, el movimiento del sol, la luna y las estrellas, como la vida de los hombres, desde que nacen hasta que mueren. También incluye el orden ritual, es decir, el número y efectividad de los sacrificios y el orden moral que regula la conducta de los hombres de forma honesta y justa. La palabra irania *Asha* es esencialmente el equivalente del concepto védico *Rta*. Estas y otras homologías con la tradición de los Vedas se hacen notorias, tales como la figura del dios del fuego Atar (Agni), Ahoma (Soma), etc. Según una antigua doctrina indoirania, al principio de los tiempos sólo existía una unidad de cada cosa, es decir, una planta, un animal, un ser humano. De ahí que Zoroastro haya concebido también la idea de un único dios primordial: Ahura Mazda. Este dios era el protector del orden cósmico (*Asha*). Como antagonista de *Asha*, los iranos había reconocido la existencia de un principio de falsedad o distorsión, denominado *Druj*, que significaba mentira. Zoroastro llevó este concepto más lejos hasta la formulación de un

cualificación del tiempo mítico, tanto como la del espacio, parte de la antítesis fundamental entre el mundo de «lo sagrado» y el mundo de «lo profano». Lo sagrado constituiría el mundo de los arquetipos, de los hechos ejemplares en el origen con los que cada hecho particular actual debe identificarse en función de “ganar realidad”. Pero con el surgimiento del monoteísmo hebraico, la concepción del tiempo se abre a una perspectiva del todo distinta, en donde Dios, al distinguirse de la naturaleza, establece una relación temporal que se concentra en la experiencia ética-religiosa del pueblo de Israel a través de sus vicisitudes históricas. De ahí que para los profetas se trate de un Dios que no está tanto en el comienzo de las edades como al final de las mismas, o bien, “Él no es tanto el origen de todo acaecer sino más bien su realización ético-religiosa”¹⁵⁸.

Gerhard von Rad ha señalado que en el pensamiento israelita no existe un concepto semejante al del cosmos griego. Y es así porque para Israel el mundo no es un «ser», es decir, un organismo estructurado que descansa sobre sí mismo, sino un «acontecer», en donde, por un lado, Dios actúa en los acontecimientos y, por otro, el hombre mismo participa con sus acciones buenas o malas determinando sus circunstancias. Cabe señalar que el término hebreo *‘olam* puede denotar el significado de tiempo, pero también de espacio. La paráfrasis para referirse al mundo como «cielo y tierra» proviene de la mera apariencia y es muy superficial, por lo que en nada se puede equiparar con el significado que el cosmos tenía para los griegos¹⁵⁹. De esta manera, se concede un valor a la historia distinto al del tiempo cíclico –que asegura que las cosas se repetirán por siempre iguales– y descubre el camino en una sola dirección. Naturalmente, esta concepción no fue inmediatamente aceptada y las antiguas tradiciones sobrevivieron por largo tiempo todavía. A partir de aquí, Yahveh ya no es sólo la divinidad oriental creadora de gestos arquetípicos, sino una personalidad que incesantemente interviene en la historia, en donde los hechos históricos se convierten en

antagonista de Ahura Mazda, un espíritu de destrucción activa, cuyo nombre es Angra Mainyu. De ahí comenzó una lucha que domina el pasado, el presente y el futuro del mundo.

158 Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 157-9.

159 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, p. 203. Claus Westerman señala que en Gn 1, 3-5, a diferencia de cualquier otra descripción de la Creación, el documento sacerdotal (P) comienza con la separación de luz y tinieblas, es decir, dando preeminencia a la categoría de tiempo por sobre la de espacio. El mundo creado debe ser entendido antes que nada como un evento y sólo después como materia. La creación de la luz y su separación de la oscuridad hace posible la sucesión de los días, el orden temporal en donde el mundo ha sido creado. Y es notable cómo la oscuridad no es descrita en los mismos términos que la luz en su cualidad de «buena». Aquí se observa el prejuicio de Dios sobre la luz. Desde luego, la oscuridad es tan indispensable como la luz, pero sólo esta última puede significar salvación. Esto establece una tendencia que moldeará la historia del mundo creado (*Genesis*, Edinburgh, 1987, p. 8).

situaciones del hombre en relación con Dios¹⁶⁰.

Tal como indica Paul Ricoeur¹⁶¹, nos encontramos con una situación paradójica en la que, en contraste con el movimiento que va del mito a la historia en Grecia, en Israel los mitos adquiridos de las culturas vecinas son incorporados a un conjunto narrativo mayor bajo la forma de mitos historizados. Esta interpretación de los mitos sobre la base de la historia es ciertamente específica del antiguo Israel. La cuestión de la historia como género literario depende en gran medida de la historia como construcción de la memoria y la identidad de una comunidad que, en este caso, se ha conducido de forma histórica. Así, el modo de entendimiento histórico de un pueblo a través de su literatura no sólo se expresa en los escritos historiográficos; se trata de expresar dicho entendimiento en el conjunto de narrativas y otros géneros literarios en la manera en que éstos son narrativizados. La expansión del pensamiento histórico más allá de la forma narrativa característica de la historiografía encuentra expresión en la jerarquía interna característica de la Escritura, en donde las unidades narrativas quedan subordinadas a un conjunto mayor, digamos el Yavhista. Es aquí donde el diseño teológico puede percibirse en toda su extensión. Con el Yahvista nos encontramos con un narrador teológico que expresa las relaciones entre Dios y su pueblo a través de una historia continua, en donde el pueblo elegido se liga con la historia universal de la humanidad y con la historia del mundo¹⁶². Sin embargo, no puede decirse que exista una única teología de la historia, pues aquello que se ha llamado historia de salvación (*Heilsgeschichte*) no abarca todas las intenciones de los escritores bíblicos. No podemos

160 Mircea Eliade, *Cosmos and History*, pp. 103-104.

161 Paul Ricoeur, «Myth and History»: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, s.v. *Myth*, p.277.

162 La partición clásica del Pentateuco establece cuatro fuentes principales: el Yahvista (J) y el Elohista (E), antiguos documentos tradicionales del siglo IX y VIII a.C.; la tradición Deuteronomica (D), que se desarrolla mayoritariamente durante el s.VII a.C., y el documento o código Sacerdotal (P) del período exílico o post-exílico. Respecto a J y E se puede decir que son varias formas de prosa de un todavía más antiguo ciclo de poesía épica de época de los Jueces, por lo que estos documentos, sin dejar de atender a sus diferencias, pueden ser llamados «Fuentes Épicas» o simplemente «Tradición Épica». Esta tradición fue originalmente compuesta de forma oral y utilizada en el culto de la renovación de la Alianza durante los festivales de la Anficciónia, tomando varias formas en los diferentes santuarios y en diferentes tiempos. La fuente Yahvista de la época de Salomón fue promulgada bajo el interés del culto nacional del Imperio. La fuente Elohista parece derivarse de una tradición épica del norte probablemente no más tarde al s.VIII a.C. El estrato Sacerdotal del Tetrateuco está marcado por una poderosa tendencia a la periodización de la historia. En un nivel, P participa de una visión mítica del tiempo con sus tiempos sagrados y estaciones, especialmente en el tratamiento del *Sabbath* (los siete días de la semana con su día de descanso fueron establecidos según el orden de la Creación). Al mismo tiempo, el *Sabbath* fue la señal (*ʾōt*) de la Alianza en el Sinaí. Esta tipología de la creación-redención es reminiscencia del mito y bosqueja la periodización proto-apocalíptica de la historia del mundo. El criterio Sacerdotal divide la historia en cuatro eras correspondientes a Adán, Noé, Abrahán y Moisés, en donde cada periodo estuvo marcado por una Alianza (Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 293-98).

simplemente atenernos a un análisis del significado de las palabras referidas al tiempo en el conjunto de la Escritura, sino que deben verse éstas en sus distintas aplicaciones contextuales (James Barr, *Biblical Words for Time*, 1969). Es innegable que las diversas tradiciones, así como su duración, se subordinan a un orden temporal que podríamos representar como un tiempo rectilíneo e irreversible que va de la Creación al fin de la monarquía y hasta el retorno de los exiliados en Babilonia. Sin embargo, el tiempo inherente a esta gran narrativa no elimina en ningún sentido las heterogéneas medidas de tiempo que abarca. La concepción de una misma escala narrativa común a todos los periodos de tiempo es una idea moderna ajena al modo de pensamiento del antiguo Israel, incluso de la Grecia antigua. De esta manera se puede hablar de un tiempo acumulativo más que de un tiempo sucesivo en la Biblia hebrea. Finalmente, la noción de una dialéctica entre la fidelidad a un Dios y la rebeldía y obstinación del hombre no se fundamenta en la idea de un Dios supratemporal tanto como en la de un Dios omnitemporal. Contamos con un tiempo inmemorial de las leyes, un tiempo proléptico de las profecías y un tiempo cotidiano de la sabiduría, un «ahora» cualitativo en el que se elevan las plegarias y los himnos. El «tiempo bíblico» está construido por una serie de valores temporales imbricados en una variedad de formas narrativas. Así, es tan importante la historización del mito como la mitologización de la historia. Tanto el pensamiento griego como judío rompen con el mito y lo reinterpretan; el primero a través de una historia filosófica tal como expresa Platón, el segundo mediante la historización de un mito, según lo vemos en el documento yahvista¹⁶³.

Finalmente, la tercera forma que domina la estructura de los mitos, de acuerdo con el modelo que ofrece Cassirer, es el «número». Si para el conocimiento teórico el número significa ese instrumento que establece límites y relaciones precisas en donde la materia de la percepción pierde su naturaleza a favor de una forma intelectual y universal, dentro del pensamiento mítico el número entraña simultáneamente un factor de «absoluta universalidad» y de «absoluta particularidad», pues cada número tiene su

163 El entendimiento del tiempo veterotestamentario no se limita a la historia lineal, pues hay también lugar para el entendimiento del tiempo cíclico. Sin los ritmos cíclicos, el tiempo lineal jamás existiría. Tal como el trabajo de Dios respecto a la salvación y el juicio se asocian con el tiempo lineal, la bendición divina se asocia con el tiempo cíclico: “En los grandes ritmos mediante los cuales la Creación respira, Dios bendice y sostiene la tierra” (Clauss Westerman, *Genesis*, p. 63). Paul Ricoeur señala los límites del método estructural con referencia a la *Teología del Antiguo Testamento* de Gerhard von Rad, en donde la cadena de tres historicidades –la historicidad de los acontecimientos fundadores (tiempo oculto), la historicidad de la interpretación viva por parte de los escritores sagrados (tradición) y la historicidad de la comprensión (historicidad de la hermenéutica)– demuestra cómo el judaísmo, en donde la diacronía tiene preeminencia respecto de la sincronía, constituye el polo opuesto del Totemismo (*El conflicto de las interpretaciones*, p. 47).

propia esencia, naturaleza y poder individuales. Justamente por su naturaleza individual es capaz de infiltrarse en los estados del ser más heterogéneos, haciendo que unos participen de los otros. Se trata de algo inmediatamente real y operante, como “un objeto mitológico con atributos y poderes propios”¹⁶⁴. El simbolismo numérico crea orden en dos sentidos: en primer lugar, es una manera de ordenar la experiencia del tiempo, la cual se basa en la observación de los astros y conduce a la formación de calendarios, la fijación de las festividades y los cultos; en segundo lugar, establece un orden en relación con la experiencia del espacio. La percepción de ese orden es expresado en la idea griega del cosmos, mediante la relación analógica entre el universo (macrocosmos) y el cuerpo humano (microcosmos). El papel de los números en astronomía, música y gramática es el de mostrar la unidad y armonía del mundo¹⁶⁵.

II.1.3 Funciones del mito

Una vez que hemos visto los componentes estructurales del mito, enumeraremos ahora lo que Joseph Campbell considera las cuatro funciones generales del mito y que José María Mardones resume como sigue: 1. Función mística o metafísica de reconciliación de la conciencia con las condiciones previas de su propia existencia. 2. Función cosmológica, que consiste en formular y presentar una imagen del universo para dar sentido e integrar todo lo existente en una visión significativa. 3. Función sociológica, que es la de validar o mantener un orden social específico. 4. Función psicológica, es decir, formar a los individuos para que alcancen las metas e ideales de sus distintos grupos sociales¹⁶⁶.

La función del mito bien puede vincularse, tal como establece Leszek Kolakowski, con una *necesidad* –distribuida en tres versiones– que busca satisfacer el sentido trascendental respecto a las realidades empíricas del mundo y las operaciones racionales de la conciencia:

164 Ernst Cassirer, *Introducción a las formas simbólicas*, pp. 183-93. Gadamer explica el concepto de *logos* como aquél que surge precisamente de las nociones de reunión y cuantificación de los números y de las relaciones entre los números con la matemática y la teoría de la música de la ciencia pitagórica, que descansan en la fundamentación y en la prueba (*Mito y razón*, pp. 25-6).

165 Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, pp. 56-57.

166 José María Mardones, *El retorno del mito*, pp. 46-50.

1. Necesidad de una concepción comprensiva de las realidades empíricas, es decir, necesidad de vivir el mundo de la experiencia como lleno de sentido, relacionándolo a una realidad incondicionada que conecte de manera finalista los fenómenos.

2. Necesidad de creer en la estabilidad de los valores humanos. Los valores humanos son personales desde el instante en que la evolución de la naturaleza alcanzó el punto del modo de ser personal.

3. Necesidad de ver el mundo como algo continuo en donde los cambios, mutaciones, transformaciones obedecen a una elección trascendental. La exigencia de continuidad no es un argumento que transforme el mundo en una tesis, sino un objeto de convicción¹⁶⁷.

Sabemos que la base sobre la que Cassirer desarrolla su filosofía crítica sobre el mito es la propia filosofía crítica sobre el lenguaje y que, si bien no tenemos oportunidad de desplegar aquí, queremos simplemente recordar como tierra común para introducir ahora algunos lineamientos teóricos sobre el mito por parte de Roland Barthes. Barthes comienza su disertación con la afirmación del mito como un habla, es decir, como un mensaje que busca significar y, por tanto, como una forma. Unos de los principales errores al asumir el estudio de la mitología es tomar las formas como sustancias o semisustancias y, en este sentido, Barthes señala que la crítica histórica ha querido huir de un formalismo estricto sin advertir que cuanto más definida se encuentre una materia en su forma, más flexible es a la crítica histórica. De esta manera, si como ciencia de la forma la mitología incumbe a la semiología, como ideología pertenece al campo de la historia. Recordando el postulado de Ferdinand de Saussure respecto a la ciencia semiológica, cuyo objeto, la lengua, se comprende en sus tres acepciones – «significante» (imagen sonora), «significado» (concepto), «signo» (asociación de ambas)–, Barthes adecua este mismo esquema a la constitución del mito, añadiéndole, sin embargo, un desplazamiento estructural clave:

Pero el mito es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de una cadena semiológica que existe previamente: *es un sistema semiológico segundo*. Lo que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo [...]. Y es precisamente este término final el que va a convertirse en primer término o término parcial del sistema amplificado que edifica. Es como si el mito desplazara de nivel al sistema formal de las primeras significaciones¹⁶⁸.

167 Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, pp. 14-16.

168 Roland Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 2000, pp. 205-6.

El mito está constituido entonces por dos sistemas semiológicos en donde uno está «desencajado» respecto al otro; el primero es el sistema lingüístico, la lengua o los modos de representación que se asimilan a ella, que Barthes llama «lenguaje-objeto»; el segundo es el mito propiamente, al que se le denomina «metalenguaje» porque es una segunda lengua en la cual se habla de la primera (término total o signo global). Ya que el «significante» del mito lo constituye el signo o “término final de un sistema lingüístico”, Barthes introduce los términos «sentido» en el plano de la lengua, «forma» en el plano del mito, para disolver la ambigüedad. Respecto al «significado» del mito no existe ambigüedad posible, por lo que se mantiene el nombre de «concepto». Al tercer término del mito se le da el nombre de «significación». Así, un primer elemento que produce la significación del mito es el «sentido-forma» del primer sistema, el cual no se elimina sino que queda latente. Este «sentido» será parcialmente absorbido por el «concepto» del mito, el cual es siempre histórico e intencional, lo que en ningún modo es claro y abstracto sino sumamente confuso, cuya unidad y coherencia dependen sobre todo de la función que debe afectar a cierto sector social, pues se define como una «tendencia». Para el mitólogo el definir los conceptos es de vital importancia en función de interpretar los mitos; sin embargo, no es suficiente con los conceptos abstractos que el diccionario proporciona: humanidad, bondad, etc., pues se requieren conceptos que denoten una situación histórica particular; es necesario entonces recurrir al «neologismo». Se ha visto que el tercer término de los componentes semiológicos, el «signo», equivale en el mito a la «significación». Y tal como este término lo constituye la palabra en el sistema lingüístico, en el sistema mítico se trata del propio mito en su completitud. Los dos primeros componentes «forma» y «concepto» son en el mito manifiestos; la presencia de la «forma» es literal e inmediata puesto que el «sentido» está ya trazado y sólo puede darse en una materia (lingüística), mientras que el «concepto» se ofrece de forma global, una suerte de nebulosa imprecisa. El vínculo que une el concepto del mito con el «sentido» de la lengua es la «deformación», en donde el «concepto» deforma el «sentido» (que ya estaba constituido lingüísticamente). Sin embargo, el concepto, estrictamente, deforma pero no llega a abolir el «sentido-forma» del primer sistema:

La significación del mito está constituida por una suerte de «torniquete» que alterna incesantemente el sentido del significante y su forma, un lenguaje-objeto y un meta-lenguaje, un conciencia puramente significante y una conciencia puramente imaginante; esta alternancia en cierta manera es recogida por el

concepto que se vale de ella como de un significante ambiguo, a la vez intelectual e imaginario, arbitrario y natural¹⁶⁹.

La significación mítica nunca es del todo arbitraria. Debe existir una analogía que medie entre el «sentido» de la «forma» y el «concepto»: “La duplicidad es necesaria a la duplicidad misma del mito, el mito juega con la analogía del sentido y de la forma: no hay mito sin forma motivada”. Y es la historia la que provee sus analogías a la forma. Según esquematiza Barthes, la recepción del mito consta de tres tipos de lectores: 1) quien ve en el «significante» una forma vacía y le adecua un concepto (productor de mitos, periodista); 2) quien ve en el «significante» una forma llena y desenmascara el concepto (mitólogo); 3) quien finalmente ve en el significante una ambigüedad de sentido y forma, esto es, el «lector de mitos». Ahora bien, si se quiere pasar de la semiología a la ideología, hay que situarse en el tercer tipo de lector pues es ahí donde el mito opera su «camuflaje». La manera en que el mito huye de las dos primeras lecturas es elaborando un segundo sistema semiológico que, en lugar de liquidar o desvelar el «concepto», le otorga condición de «naturaleza». Esta operación hace posible que el contenido del «concepto» no sea recibido como móvil sino como razón. Para el lector del mito, todo sucede como si la imagen («sentido-forma») provocara naturalmente el «concepto». Mediante la operación semiológica descrita anteriormente, el mito realiza una inversión en donde lo histórico (*antiphrasis*) deviene en algo natural (*seudophrasis*). El mundo entra en el lenguaje en forma de relaciones y procesos y sale del mito como un “cuadro armonioso de esencias”¹⁷⁰.

169 *Ibid.*, p. 215.

170 Sin embargo, las relaciones entre «sentido-forma» y «concepto histórico» son bastante más difíciles de separar, sobre todo en mitologías complejas. En diálogo con la teoría estructuralista de Lévi-Strauss (*Antropología estructural, El pensamiento salvaje*), concretamente con relación a las nociones de «sincronía» y «diacronía» aplicadas a la organización social, Ricoeur reconoce que estos conceptos, correlativos a las nociones lingüísticas de «sistema» y «acontecimiento» respectivamente, son difíciles de aplicar a mitologías en las que no sólo las estructuras de las relaciones sociales surgen como emanadas de un orden preconceptual o natural, sino que el contenido mismo de las estructuras genera modificaciones y reestructuras en el orden sincrónico del sistema. Pero para los fines genéricos de esta teoría y siguiendo una elemental lógica estructural entre «sincronía» y «diacronía», observamos la manera en que el sistema (mítico) y el acontecimiento (histórico) logran coexistir en una organización social determinada. La historia mítica está al servicio de la lucha de la estructura contra el acontecimiento, una lucha de las sociedades por anular la acción perturbadora de lo histórico. Así, al convertir la historia y su modelo atemporal en reflejos recíprocos, la «diacronía», en cierto modo ya dominada, colabora con la «sincronía» sin riesgo de que entre ellas surjan nuevos conflictos” (Lévi-Strauss, *Le pensée sauvage*, 1962, p. 313). La crítica de Ricoeur se plantea a partir de observar la interdependencia entre «sistema» y «acontecimiento», «sincronía» y «diacronía» y la apertura del signo a los siempre nuevos actos del habla, o la apertura del mito a los siempre nuevos hechos históricos, que generan nuevas instancias de significación tanto en la cultura, como en la lengua y la religión y que afectan, por un movimiento de ida y vuelta, de síntesis y análisis, la estructura misma del sistema (*El conflicto de las interpretaciones*, pp. 46-7).

Hemos traído esta última aportación con el fin de comprender la manera en que el mito se comporta como un «habla»¹⁷¹, un mensaje que busca comunicar y, por tanto, como una forma. Nos interesará sobre todo la manera en que el mito, más que argumentar, busca persuadir sobre una experiencia, es decir, hacer creer, si es que no inducir al oyente o al lector a participar de esa misma experiencia bajo el camuflaje en el que lo histórico (tendencia o concepto sobre el que el mito busca persuadir) está motivado intrínsecamente por un «sentido-forma». De ahí que Raimon Panikker afirme que no puede haber una fenomenología del mito, pues el mito no tiene *noema* –según la terminología de Husserl, aceptada por los fenomenólogos–, sino *pisteuma* (neologismo creado a partir de *pistis*=fe). De esta manera, si el *noema* es lo que aparece a la conciencia racional, el *pisteuma* es lo que aparece a la conciencia mítica. Y concluye: “esto significa que el mito no es objeto del pensamiento lógico, y, por ende, no es objetivable [...]. El mito no tolera espectadores: exige actores, pide acción. Su campo es el rito”¹⁷².

II.2.1 Mito e historia en la teología de Israel

Para comprender el proceso de «remitologización» en el judaísmo, comenzaremos por revisar de forma sucinta los mitos comunes a las culturas semíticas del Cercano Oriente y su inclusión en la teología de los hechos históricos de Israel.

Los eventos de la liberación de Egipto y el paso por el Mar Rojo se habían convertido en el credo primitivo del pueblo a partir de los cuales se desarrolló la historia

171 Gadamer habla de que frente al concepto técnico de la «condición», que pertenece a la lógica de la prueba matemática, el lenguaje plantea la noción de lo «incondicionado» como la base sobre la cual es posible un entendimiento entre dos interlocutores: es aquello en lo que ambos concuerdan sin que sea menester ninguna justificación. La lógica de la inducción (ἐπαγωγή) no es realmente propia de la analítica, sino más bien de la tópica, esto es, de una dialéctica que es al mismo tiempo una retórica que, por lo demás, está orientada a la cosa (*Mito y razón*, p. 77). Sobre la verdad de la racionalidad simbólica-mítica, Mardones expondrá: “El conocimiento de sentido, global, se asienta en el modo de la creencia. Es decir, su epistemología es débil: posee la fuerza de la seguridad que habita la fe o la esperanza confiada (Derrida, 1996), pero carece de la fuerza de la argumentación y la contrastación empírica. Se mueve en el horizonte de lo hipotético y de la plausibilidad del sentido. Con J. Derrida podremos decir, con Heidegger al fondo, que, sin embargo, el preformativo o acto de confianza previo a todo razonamiento y argumentación es el presupuesto de toda comunicación y toda relación humana. Sin esta confianza radical e inicial no existe posibilidad de dar el primer paso hacia la relación humana y no existe comunicación ni institución alguna. Es decir, en la raíz del pensamiento, del conocimiento, se arraiga un *Zusage* como condición de posibilidad de la pregunta y la argumentación” (*El retorno del mito*, p. 93).

172 Raimon Panikker, «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo»: Ortiz Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, 383-414, pp. 411-12.

del Pentateuco. Aunque la figura de Moisés no estaba presente en varias de las tradiciones yahvistas, fue incorporada a la Escritura, más que por su importancia personal, por lo que a través de ella se había hecho manifiesto, esto es, el pacto de la Alianza, la revelación del Decálogo y los lineamientos del rito. Tal como señala Gerhard von Rad,¹⁷³ las tradiciones del Antiguo Testamento no ofrecen ninguna sistematización clara de los objetos de su fe y se guían por la secuencia de los acontecimientos históricos o, como diría Paul Ricoeur: “el único principio teológico hacia el cual tiende todo el pensamiento de Israel es: existía Israel, el pueblo de Dios, que siempre actúa como una unidad y al cual Dios trata como una unidad; pero esta identidad es inseparable de una búsqueda ilimitada de un sentido de la historia en la historia”¹⁷⁴. De ahí “que Israel parte siempre de la absoluta preeminencia teológica de los acontecimientos por encima del *logos* (la palabra)”, o bien, el pensamiento hebreo discurre mediante tradiciones históricas, es decir, se dedica con preferencia a la combinación adecuada y a la explicación teológica de los materiales de la tradición y, en este proceso, la afinidad histórica tiene la primacía sobre la racional o teológica. Los acontecimientos decisivos de esta historia eran ya, por tanto, el objeto de la fe, así como su exposición era un producto de su fe.

El credo cultural primitivo no contenía nada sobre la Creación. Israel sólo reconoció la relación entre ambas tradiciones al considerar la Creación en el contexto teológico de la historia salvífica. Tanto en el documento Yahvista como en el Sacerdotal, la Creación no se considera en sí misma, sino por su inserción en la historia que conduce a la vocación de Abrahán y la conquista de Canaán. En el momento en que se incluye en el curso de las *tôledôt* (generaciones) (Gén 2,4), la Creación se desmitifica, constituyendo el punto inicial de la historia: “Ahora bien, si la historia de la creación se halla en el tiempo, entonces deja de ser para siempre un mito, una revelación atemporal que tiene lugar en el movimiento cíclico de la naturaleza”. En esta declaración del teólogo alemán encontramos el fundamento sobre el que se construye la teología de los hechos históricos de Israel. Y según también lo advierte Mircea Eliade, a diferencia de otras tradiciones que sitúan el origen de cualquier acción *in illo tempore*, el monoteísmo judaico sitúa el comienzo de la Creación en un momento preciso. Aun cuando este evento constituirá también un modelo que será reevocado, no podrá cumplirse a cabalidad sino con la llegada del final de los tiempos (Is 11,15-16). Tanto el paso por el

173 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, pp. 37-38; 160-1; 185-188.

174 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 48.

Mar Rojo y el Jordán como la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí son importantes en la medida en que son históricos, es decir, que no son reversibles¹⁷⁵.

Tal como ha señalado von Rad, la concepción salvífica de la Creación se encuentra ya en los primeros dos versículos del *Génesis*, en donde si el v.1 es el título que encabeza el relato de los orígenes del cielo y la tierra, el v.2 “salvaguarda una exigencia de fe”, pues hace mención del caos, la confusión y la oscuridad anteriores al acto creador de Dios y, por tanto, advierte, por un lado, de la constante amenaza del caos hacia las creaturas y, por otro, enfatiza “el milagro de la Creación, partiendo de la negación de ésta”. El pensamiento teológico en Gn 1, sin dejar de puntualizar la idea de una *creatio ex nihilo* (donde la creación no es efluvio de la divinidad sino el producto de una orden de su voluntad), se mueve fundamentalmente entre los polos del caos y el cosmos¹⁷⁶. La totalidad del mundo y del hombre son presentados como una historia que cuenta con un principio y, por tanto, también con un final: “Ni el mundo ni el ser humano son eternos, sólo Dios lo es”¹⁷⁷.

175 Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 105.

176 Gerhard von Rad, *Libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 60.

177 Claus Westermann, *Genesis*, p. 1. Según expone Frank Moore Cross (*Caananite Myth and Hebrew Epic*, pp. 4-14; 39-75), el carácter histórico de la teología Israelita puede ser detectado desde la propia idea que de Dios tenían las tribus nómadas antes de su asentamiento en tierras cananeas. La noción del «dios de los padres» (*theoi patrōi*), según las investigaciones de Albrecht Alt, originalmente se refería a distintos dioses que finalmente fueron asimilados a Yahveh como el dios de una sola familia: «El Benefactor de Abraham», «El miedo o el pariente de Isaac», «El Toro de Jacob», y más tarde «El Dios de Abraham, Isaac y Jacob» (Ex 3, 13-15 para la tradición elohista y Ex 6, 2-3 para la tradición sacerdotal). Según Alt, el Dios de los padres no se refiere a un nombre propio ni está sujeto a un altar, sino que es designado junto con el nombre del patriarca con el que mantiene una relación especial o con el fundador del culto. No es, pues, una deidad local, sino el patrón de un clan, de un grupo social. Puede ser descrito como un dios histórico que guía al grupo en sus peregrinaciones, sus guerras, es decir, a través de sus vicisitudes históricas. Sin embargo, el descubrimiento de textos ugaríticos que comenzó en 1929 en la ciudad de Ras Shamra (Ugarit) no ha dejado lugar a dudas para afirmar que ‘*El* era el nombre propio de la divinidad máxima. En textos míticos y épicos, ‘*El* es normalmente un nombre propio, lo que queda atestiguado en «La teología fenicia» de Sakkunyaton, preservada en fragmentos en la biblioteca de Filón en Biblos (traducido por Eusebio de Cesárea). Asimismo, en el antiguo panteón acadio ‘*El* aparece como nombre propio y no como apelativo común. Las formas ‘*Ilu* e ‘*Ilum*, aunque ambiguas desde el punto de vista logográfico (ambas escritas con el símbolo *DINGIR*), son, sin lugar a dudas, nombres propios de la divinidad. En textos ugaríticos encontramos a ‘*El* festejando un banquete en donde los dioses son invitados. En los textos míticos de Ugarit, las batallas cosmogónicas son libradas por Baal y Anat, mientras ‘*El*, tal como un viejo David, permanece en su morada seduciendo diosas. Pero, contrariamente a la idea de ‘*El* como un dios ocioso, encontramos que uno de sus apelativos es *Gibbōr* (cf. Patrick Miller, «El, the Warrior»), así como en la versión de Sakkunyaton ‘*El* juega un papel activo en las guerras; sin embargo, no se relacionan con el mito cosmogónico, los mitos teogónicos, la historia de los antiguos dioses, o los pares naturales del Cielo y la Tierra. En este sentido puede decirse que es un dios de Estado o bien un «dios de los padres». Las guerras de ‘*El* se dirigen a establecer su liderazgo entre la familia de los dioses. Sus guerras son contra su padre *Šamēm*, «Cielo», en resguardo de su equivocada madre *Arṣ*, «Tierra». ‘*El* toma a sus hermanas y emascula a su padre (cf. *Teogonía* de Hesíodo). El patrón de violencia entre los dioses de una generación y otra toca su fin en el punto de transición hacia los grandes dioses del culto, quienes finalmente establecen una difícil pero llevadera convivencia. Los mitos de ‘*El* presentan estructuras estáticas o eternas que constituyen la naturaleza y el orden patriarcal de la sociedad. En la familia cósmica de los dioses, el patriarca siempre se sienta entre el viejo o muerto dios y su

Si buscamos comprender la relación entre lo mítico y lo histórico en la escatología bíblica y apocalíptica, debemos remitirnos a la teología más temprana de Israel y las instituciones rituales que daban cuenta de la misma, para lo cual nos serviremos del trabajo de Frank Moore Cross¹⁷⁸. La historia sobre el estudio de los cultos más tempranos de Israel plantea dos hipótesis divergentes, mas no necesariamente excluyentes:

- 1) El elemento central o constitutivo de culto más temprano fue la representación dramática, mediante recitación y ritos, de los eventos del Éxodo y la Conquista. Esta representación de las *magnalia Dei* podía haberse visto como el movimiento primordial en la ceremonia de renovación de la Alianza durante la celebración del Año Nuevo en otoño, o bien, en primavera. La hipótesis se basa en la preocupación, por parte de los estudiosos, sobre el análisis crítico-formal de las más tempranas fórmulas de Alianza y de las tradiciones históricas, especialmente de las fuentes de la tradición épica israelita.
- 2) El elemento central de estos cultos era la entronización de Yahveh como rey y creador del cosmos en virtud de su victoria sobre las fuerzas enemigas en la lucha cosmogónica. Esta hipótesis se basa en el análisis de los Salmos y en el intento de reconstruir los cultos que subyacen a ellos, a la luz que arrojan religiones vecinas, en primer lugar Babilonia y en segundo lugar las fuentes cananeas.

Las dos hipótesis son sólo tipos ideales. Dado que una lidia con el culto de la Anfictionía y la otra con la ideología del culto en la era de los reyes, no deben concebirse necesariamente en oposición. En ambas pueden hallarse ciertas fuerzas o flaquezas argumentativas, designando a una como la escuela de la «Historia de la salvación» y la otra como la escuela del «Mito y ritual». En esta última existe la tácita

ambicioso hijo. Vemos, por tanto, en 'El la figura de un padre. Al contrario de los grandes dioses que representan fenómenos de la naturaleza, 'El es, en primer lugar y de principio a fin, un dios de la sociedad, siendo el padre primordial de dioses y los hombres, a veces severo, otras compasivo, pero siempre un dios justo. Es por eso que sólo puede funcionar en sociedades organizadas en confederaciones de tribus o bien en monarquías donde el poder real sobrevive organizadamente. En muchos de sus mitos es un dios que habita en una tienda en el monte de la asamblea en el extremo norte, desde donde se toman las decisiones cósmicas. 'El descansa de sus antiguas guerras en las que ha ganado autoridad patriarcal; las proezas de armas ahora son ejecutadas por dioses más jóvenes. Sus consortes principales son sus hermanas Asera, Astarté, y su hija Anat, demostrando peculiar afecto por Astarté. Su modo de manifestarse es generalmente a través de audiciones o visiones, frecuentemente en sueños. Tanto la tradición Elohista como la Sacerdotal habían registrado la revelación del nombre de Yahveh identificándolo con «'El, el dios de los patriarcas». Muchos problemas se resuelven si se asume que Yahveh fue originalmente un nombre cultural para 'El, que después se diferenció respecto al culto de la liga proto-israelita, y finalmente destituyó a 'El de su lugar en la asamblea divina. Siguiendo el argumento de Alt, es muy probable que la realidad de una afinidad cultural, propia de los pueblos de tradición patriarcal y de los eventuales pueblos que invadieron Canaán provenientes del desierto, pueda explicar la relativamente rápida unificación de diversos pueblos que formaron la confederación de tribus israelitas alrededor del Arca de Yahveh Sebaot. Muchas de las características de 'El fueron transferidas a Yahveh, tales como su rol como Juez en la corte (Sal 82,89, 6-8), como rey (Ex 15, 18; Dt 33, 15; Nm 24, 21); como sabio y, finalmente, su papel como creador y padre (Gén 49, 25; Dt 32, 6). Los accesorios de Yahveh también reflejan modelos cananeos, tales como la tienda, el tabernáculo, el velo bordado con querubines, el trono y sus proporciones acordes con el patrón (*tabnūt*) del santuario cósmico.

178 Frank Moore Cross, *op.cit.*, pp. 79-90.

asunción de que el culto debe verse como un paso de lo «natural» a lo «histórico» y se fundamenta en un enfoque fenomenológico más que histórico, conformándose con una interpretación en términos de un desarrollo linear y diacrónico de cuño hegeliano: historización del mito. Esta postura se obstina en suprimir mucha de la evidencia que ofrece el material en prosa y jurídico más antiguo o, mejor dicho, subordina la más antigua prosa y la tradición himnica al cuerpo de himnos del periodo monárquico; éstos últimos utilizan un lenguaje y una prosodia que tienen su origen en la Edad de Bronce cananea. En la reconstrucción del medio vital de estos himnos no se tiene la certeza de hasta qué punto la descripción se refiere al culto monárquico de Israel o a un cuadro del antiguo culto cananeo del cual la tradición deriva.

Por su parte, la escuela de la «Historia de la salvación» se construye sobre dos líneas: por un lado, y en una posición dominante, está el tema del Éxodo-Conquista, es decir, la historia de la redención y, por otro, el tema alternativo de la revelación (de la Ley) en el Sinaí, preservado en las ceremonias de la renovación de la Alianza en el santuario central de la liga en Sukkōt. Está claro que la confesión de las *magnalia Dei* o recitación del tema épico (el credo histórico según von Rad) proviene de la fórmula de la Alianza, como su elemento principal o prólogo, y del festival de renovación de la Alianza, como su primer movimiento. En su forma actual o tradición épica, el patrón ritual de la ceremonia de renovación de la Alianza se ha desplazado. No sólo se han introducido diversas tradiciones para expandir la narración del Éxodo y la estancia en el desierto, sino que las formas tradicionales de culto se han disuelto por el interés de lo histórico o de la prosa épica. El principal desplazamiento es la intrusión de ritos de la Alianza en medio de la historia de salvación, en lugar de ser colocados al final en lo que sería su posición cultural apropiada, es decir, después de la llamada de los padres, la liberación de Egipto y el don de la tierra en la Conquista. Esto quiere decir que el establecimiento de la Alianza es colocado después del Éxodo y antes de la Conquista, mientras que en el ritual de renovación de la Alianza, los ritos de Alianza son apropiadamente colocados en el contexto de las Anficiónía de las doce tribus, celebrando el don de la tierra en la Conquista. Pero el orden épico de los eventos – Éxodo, Alianza en el Sinaí, Conquista– está basado en la antigua memoria histórica y no en la más directa tradición cultural en donde la recitación de los actos históricos de Dios y la recitación de las estipulaciones del convenio se ven como dos momentos separados en el drama cultural de la Liga. No hay duda de que las tradiciones del Sinaí provienen del culto anterior a la Liga y que fueron correctamente insertadas en la tradición épica.

Así, el culto de las Doce Tribus (ceremonias de la Alianza en diversos santuarios) presenta los eventos del Éxodo y la Conquista bajo una continuidad que se reactualiza en un acto, precediendo la ceremonia formal en la que las tribus se unieron en comunidad. Este festival de la Alianza y su renovación se convierte en la trayectoria cultural de las tradiciones históricas del Israel y el temprano culto, y puede ser entendido como poseedor de una unidad comparable a aquella de la escuela del «Mito y el ritual».

En una escuela, la historia de la creación de la comunidad es recreada para reconstituir su vida e instituciones, dado que la comunidad histórica es concebida como una comunidad de salvación. En la otra, los eventos primordiales son recordados (la batalla de la Creación, la teofanía de Yahveh como rey) en función de restaurar los órdenes de la Creación o, lo que es lo mismo, actualizar el reino escatológico de Dios. Sin embargo, se mantienen varios problemas. Mientras la escuela de la «Historia de la redención» ha minimizado el impacto de la influencia cananea, tiene que admitir una considerable invasión de tipo mitológico durante la época de la monarquía, sobre todo en vista de la reaparición de motivos de origen cananeo en los apocalipsis judíos, mediados por la ideología monárquica y la tradición sapiencial. La pregunta por el origen del culto histórico a partir de una cultura religiosa mito-poética queda aún sin resolver, como lo es la de la receptividad por parte de Israel de motivos mitológicos durante la época monárquica.

Lo cierto es que la realidad es más compleja; podemos encontrar elementos tanto míticos como históricos en la realidad pre-yahvista de las tribus patriarcales. En primera instancia tenemos al Divino Patriarca que entra en una relación especial con una tribu; a continuación tenemos al dios 'El como Divino Patriarca, cuyos rasgos son posteriormente asimilados por Yahveh como Dios central de Israel. En la era de la Liga en Canaán, y durante los festivales de la Alianza en los grandes santuarios, el impulso histórico se tornó poderoso para la fe mosaica, especialmente en el santuario del Arca. Sin embargo, aún en los cultos de la liga pueden detectarse elementos mitopoéticos, puestos en tensión con temas históricos, así como eventos redentores que se asimilan a eventos primordiales. Estos elementos míticos han de buscarse, mayoritariamente, en la salmodia arcaica, que se vio menos alterada en su transmisión que la prosa, los cuales reaparecen en los cultos e ideología monárquicos. La tendencia mitopoética fue contrabalanceada por los grandes profetas quienes, ante la corte real y su estilo litúrgico, reclamaron los temas más austeros de la alianza de las tribus, mediante un lenguaje jurídico y un relativo menor uso de material mítico. Así, el culto más temprano de Israel

visiblemente emerge de un pasado mitopoético; sin embargo, la escuela de la «Historia de la redención» está en lo correcto cuando reconoce un marco histórico o épico en donde los materiales míticos son introducidos y transformados en Israel. Esta teología se mantuvo durante los años de la monarquía hasta que, llegada la crisis que provocó la catástrofe del año 587 a. C, se generó un balance distinto entre lo mítico y lo histórico. A continuación veremos las motivaciones que durante el período post-exílico condujeron a una nueva concepción en la teología tradicional de los hechos históricos de Israel.

II.2.2 Teología del Exilio

Ciertamente, el destierro en Babilonia, luego de la destrucción del Templo por orden de Nabucodonosor II en el año 587 a.C., trajo consigo un replanteamiento de los fundamentos teológicos de Israel, que tuvo como resultado la producción de una teología específica conocida como «Teología del Exilio». Según nos informa Jacob Neusner¹⁷⁹, encontramos que, por un lado, aquellos exiliados que regresaron a Jerusalén y confiaron en la restauración del Templo –con Esdras y Nehemías a la cabeza– se dedicaron a fortificar los lineamientos de la Ley mosaica, así como a extremar una serie de normas y prácticas que distinguieran al judío frente al no judío. El Exilio reafirmó la existencia condicionada al pecado y el castigo, la expiación y reconciliación, en la siempre incierta condición nacional marcada por la desintegración y la reintegración. Sin embargo, el sistema de la Torah no sólo consistió en la recopilación de hechos, sino que fue una construcción de hechos que se tornaron normativos, convirtiendo la experiencia del Exilio en un paradigma que a su vez generó experiencia. El paradigma porta una lógica intrínseca que genera sus propias tensiones, las cuales no necesariamente tienen que apoyarse en los hechos históricos. A través del paradigma se proponen las condiciones de remisión, resolviendo la crisis del destierro con la promesa del regreso. Así pues, es el propio sistema el que ordena los acontecimientos históricos en categorías, seleccionando los eventos y ordenándolos en proposiciones que finalmente devienen en un canon que sitúa o interpreta los eventos. En resumen, la experiencia particular del Exilio, transformada por un sistema religioso en un paradigma

179 Jacob Neusner, «Exile and Return as the History of Judaism»: James M. Scott (ed.) *Exile, Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, pp. 228-32.

de la vida de un grupo social, se convierte en una categoría normativa y, por tanto, generativa. Los creadores de este sistema concibieron el retorno a Sión y la reconstrucción del Templo como parte integral de su teología. De ahí también surge esa visión de Israel en su aislamiento y santidad, amenazado por los peligros de la contaminación a causa del «otro», el forastero. La razón por la que el paradigma mantuvo su vigencia es que no sólo señaló, sino que también creó un hecho constante y crónico en la vida de Israel.

Por su parte, Paul Ricoeur¹⁸⁰ argumenta que la teología de las tradiciones históricas de Israel fue asimilada al mito etiológico del asentamiento en una tierra extranjera concedida por Dios, y no fue sino hasta después de la catástrofe y el Exilio que el mito fue reelaborado hasta transformarlo en una etiología de la pérdida de la tierra, lo cual derivó en una nueva teología de la historia, centrada en la retribución, es decir, en el problema de la teodicea. Sin embargo, no hay que olvidar que al considerar la historia de la salvación como un mito en sí mismo se está extendiendo la noción de mito más allá de su sentido estricto como una historia de los orígenes *in illo tempore*, teniendo en cuenta que la historia de salvación se encuentra dentro del campo del tiempo humano más que del tiempo de los dioses.

Siguiendo la aportación de James VanderKam¹⁸¹ a esta temática, el Exilio como experiencia histórica se da en tres tiempos distintos respecto a varios grupos judíos (598, 587/86, 582 a.C.), cuyos principales lugares de residencia pasaron a ser Babilonia y Egipto; pero el Exilio bajo el significado de cautividad y dispersión se concibió también como un estado inacabado para los judíos, aún después de la llamada restauración (Neh 9, 6-37, Ez 9, 6-15 y, sobre todo, Dn 9). Respecto a la literatura apócrifa y apocalíptica, Vanderkam establece tres tipos de significación del Exilio:

- 1) el Exilio tal como es presentado en los libros históricos de la Biblia Hebrea, es decir, como un periodo limitado y específico de la historia, con un principio y un fin.
- 2) el Exilio como condición permanente que se extiende desde el tiempo presente hasta después del Juicio Final.
- 3) el Exilio en su causa y función dentro de la economía divina; la justicia (o ausencia de ésta) que aquél expresa.

180 Paul Ricoeur, "Myth and History": Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, s.v. *Myth*, pp.279-281.

181 James VanderKam, «Exile in Jewish Apocalyptic Literature»: James M. Scott (ed.), *Exile, Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, pp. 89-109.

Para el primer caso, el «Exilio como un evento histórico», encontramos los *Oráculos Sibilinos 3* y *el Testamento de Moisés* (3-4), los cuales explican el Exilio como un castigo por los pecados del pueblo, establecen un número de años de duración y reconocen un retorno. Respecto al segundo caso, el «Exilio como una condición permanente», el *Apocalipsis de las semanas* (1 *Enoc* 93, 1-10; 91,11-17) expresa la situación de Exilio como una realidad inconclusa desde la caída de Jerusalén hasta el momento actual (mitad del siglo II a.C.), en donde al parecer el fin de esta condición vendrá sólo con la llegada del Juicio Final. En la misma línea encontramos el *Apocalipsis animal* (1 *Enoc* 85-90), en donde se habla de una reincidencia del estado de dispersión del pueblo –simbolizado por las ovejas y los malos pastores–, es decir, como una constante en varios momentos de la historia e, incluso, una vez que el Templo ha sido reconstruido. Tanto este escrito como su contemporáneo libro de *Daniel* (Dn 9) reflejan la idea de que el momento histórico del 538 a.C. no significó la conclusión de la historia de las negociaciones de Dios con su pueblo y que el Exilio era una condición constante que terminaría con la llegada del fin de los tiempos. El *Testamento de Leví* – con notorias interpolaciones cristianas– nos habla del Exilio como un castigo debido a la mala conducta de los sacerdotes, seguido de un retorno (cap. 17), el cual no equivale del todo a la rectificación definitiva de los sacerdotes, por lo que se liga con la interpretación del Exilio como condición que perdura (cap.16). Algunos elementos de este escrito toman en cuenta el retorno histórico de los exiliados y algunos otros sólo contemplan la reunificación gloriosa del pueblo en el *ésjaton*. En el *Libro de los Jubileos*, el Exilio es resultado de la desobediencia del pacto de la Alianza, en donde la idolatría es especialmente señalada. Y nuevamente, el retorno, el santuario y las nuevas condiciones de la Alianza difícilmente se identifican con algún tipo de retorno dentro del marco de la historia. Finalmente, nos encontramos con apocalipsis en donde el Exilio cobra una función dentro del plan divino. Así, en 2 *Baruc*, la dispersión del pueblo se vincula a la misión de hacer el bien entre las naciones y en donde, dada la destrucción del Templo, Dios y la Torah son los referentes últimos de identidad. 4 *Esdras* nos muestra una situación en la que el pueblo ha sido presa de una cierta didáctica de la catástrofe y en donde el Exilio perdura hasta el fin de los tiempos, por lo que hay que saber sobrellevar la presente aflicción. En resumen, se puede decir que dentro de la literatura apocalíptica el retorno histórico es considerado de poca importancia, es decir, que el Exilio se concibe como una situación continua y que no

puede concluir dentro del marco de la historia.

Por su parte, Michael Stone¹⁸² ha señalado que los documentos que tratan de los actos execrables cometidos contra el pueblo judío desde la destrucción del primer Templo en el año 587 a.C. hasta la catástrofe en el año 70 d.C., hacen de la teodicea o la justicia divina el tema central en los años que constituyen la llamada época del Segundo Templo. En el intento por comprender la destrucción se piensa que revisando, analizando y evaluando los eventos del pasado pueden llegar a comprenderse las condiciones presentes. Sin embargo, también se generó otro tipo de respuesta que concibió un patrón predeterminado de la historia, en donde la maldad no podría vencerse hasta que, llegado el final de los tiempos, la justicia de Dios fuese vindicada. La idea de un patrón que rigiese la historia como un todo, desde el comienzo de la Creación hasta el *ésjaton*, recrudeció aún más los traumatismos sufridos en dicho periodo.

De acuerdo con Gabriel Boccaccini¹⁸³ el problema de la teodicea se explica

182 *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, pp. 430-31.

183 Según el estudio que ha hecho Gabriele Boccaccini (*Middle Judaism, Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E*, Philadelphia, Fortress Press, 1991) sobre la religión judía en el periodo post-exílico, ésta se desarrolla en tres ramas principales: «judaísmo sadoquita», «judaísmo sapiencial» y «judaísmo enóquico». La primera rama comprende la teología regente del Segundo Templo y del culto. El Cronista, cuyos escritos han sido datados hacia la mitad del s. IV a. C., nos demuestra que la historia de Israel, desde los tiempos anteriores al Exilio, pudo ser revisada a la luz de la teología oficial consolidada por Nehemías y Esdras, basándose en un recuento pragmático entre los pecados cometidos por los reyes y los respectivos castigos divinos. El Cronista no tuvo intención alguna de augurar una era mesiánica, una vez que el poder persa fuera derrotado; por el contrario, su labor consistió en legitimar el auspicio del emperador extranjero y sostener el poder sacerdotal en Jerusalén. Su tendencia fue la de recomendar una especie de quietismo político que agradara a los poderes oficiales y mantuviera la estabilidad política (Elias J. Bickerman, «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone, David Satran [eds.], *Emerging Judaism*, p. 24). Así pues, desde la época de Nehemías y Esdras –finales del s.V y principios del s.IV a.C.–, la palabra de Dios se comprendió únicamente como aquella vertida en la Escritura. La actividad de los profetas, que había proporcionado dinamismo a la comprensión de la voluntad divina antes y durante el Exilio, se vio paralizada con el cierre de la Profecía decretado por la escuela rabínica en el año 200 a.C. El triple canon de la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos se formuló como una fuente de autoridad infalible, convirtiéndose en una estructura que cerraba el paso a nuevas incursiones proféticas (Luis Vegas Montaner, «Profetismo y apocalíptica», p. 26). Por su parte, el «judaísmo sapiencial», cuyos escritos representativos son *Job*, *Proverbios* y *Jonás* para la época persa y *Qohélet*, *Tobías* y *Ben Sirá* para las épocas ptolemaica y seléucida, compartió, junto con la casa sacerdotal regente, la idea de un universo ordenado por Dios, aunque difirió en la concepción de la manera en que este orden era revelado. Mientras que el partido sadoquita tenía como principal vía de comprensión la Ley mosaica, el judaísmo sapiencial se abocó a un tipo de Ley que tuvo como núcleo la experiencia armónica dentro del orden divino, en el cual la sabiduría constituía su fundamento. Respondiendo al legalismo postexílico, el judaísmo sapiencial, cuya figura emblemática es Job, continuó planteando la interrogante de la retribución divina como un aspecto inquietante e insondable ante el cual la Ley era incapaz de dar una respuesta adecuada. Aun cuando el libro de Qohélet (s.III a.C.) denota un espíritu mucho más crítico y apoyado en la observación empírica de la realidad, su conclusión es similar a la de Job, es decir, que el conocimiento del hombre es limitado, ante todo y sobre todo por el hecho de que le es perfectamente desconocido lo que ocurrirá después de la muerte. Estos dos escritos sostienen el misterio de Dios como algo vivo e incomprensible, aunque no se atreven a incursionar más allá de lo que al hombre le es

según la corriente religiosa que dentro del judaísmo responda a la pregunta por el mal y la justicia de Dios. En el caso del «judaísmo oficial», cuyo exponente central es Esdras, dado que la fuerza que lo anima es la intención de conservar la infalibilidad de la Ley para dar respuesta a todo lo que concierne a la justicia en relación con los hombres, el problema se reduce a un incumplimiento por parte de Israel. Para el «judaísmo sapiencial», cuyo exponente máximo es Job, el problema queda en suspenso, destacando la ignorancia e incapacidad del hombre para solventarlo. Finalmente, el «judaísmo enóquico», que se expresa en los textos apócrifos y apocalípticos, ofrece una solución que trasciende el marco de la historia y la Ley, tal como se entiende en la Escritura, sólo asequible al hombre mediante la revelación de secretos cósmicos por parte de un visionario. Asimismo, el problema de la teodicea es resuelto mediante la formulación de un origen suprahumano del mal. En mayor o menor medida, los apocalipsis participan de las tres corrientes, aun cuando sea la última, es decir, la

permitido. Finalmente, el «judaísmo enóquico», cuya primera manifestación es el *Libro de los Vigilantes* (1 Enoc 6-36, s.III a.C.), surge como expresión de un paradigma nuevo, en el que el problema de la teodicea parece finalmente resuelto con la idea de un «origen suprahumano del mal». Enoc es elegido para contemplar el funcionamiento secreto de la Creación y el origen del mal como resultado de una fractura en el orden cósmico por obra de los ángeles o astros rebeldes. No sólo le es concedida la sabiduría divina, sino que se le ordena transmitirla a las generaciones con un sentido eminentemente providencial y salvífico.

Así, tanto el problema de la teodicea, como la misma aproximación al conocimiento, experimentaron un giro notable como resultado del intercambio cultural que propició el helenismo. Mientras que Dios se había revelado a Job, demostrándole la absoluta incapacidad del hombre para comprender todos aquellos fenómenos naturales que él había creado, en el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro Astronómico* nos encontramos con una acercamiento *quasi* científico a las causas astronómicas que gobiernan los fenómenos naturales, los confines del cielo y la tierra, el firmamento y el curso de los astros, las salidas de los vientos, etc. Evidentemente, esta aproximación tiene que ver con el mismo proceso de trascendentalización de Dios que marcó la historia del judaísmo desde el s. VI a.C. en adelante. La sabiduría divina para el «judaísmo enóquico», a diferencia del «judaísmo sapiencial», no fue sólo asumida como un todo insondable e incomprensible (*Proverbios, Job, Qóhelet*), sino que fue comprendida como la sustancia que mantenía la unidad de Dios y su Creación y cuya función soteriológica iba más allá del marco de la existencia presente, pues se comprendió como el premio que esperaba a los elegidos en la era escatológica. El judaísmo enóquico estuvo ligado a un movimiento intelectual más amplio en cuyo desarrollo la tradición sapiencial babilonia fue fundamental. Los escribas babilonios constituyeron una élite intelectual que tuvo gran influencia en las escuelas del Egipto helenizado y cuyo compromiso abarcaba el campo de la herencia cultural, la innovación y el flujo de conocimiento en ramos como las leyes, la medicina, la astrología, la adivinación, la magia, etc. La figura de Enoc, como escriba, se liga, por tanto, a toda una constelación de sabios mediorientales, reales o míticos, quienes creían encerrar en sí mismos todo aquello concerniente a la sabiduría divina, las tablas celestiales, y quienes se caracterizaron por hacer una lectura de la historia a partir de una concepción tipológica del tiempo. Los escritos babilonios, así como los egipcios de época helenística, demuestran hacer uso de aquel método hermenéutico mediante el cual un evento o escrito del pasado servía como patrón para la comprensión de un acontecimiento presente. Este tipo de «ideología tipológica» es la que propiamente se adhiere o es partícipe de lo que también se ha llamado «situación apocalíptica». La figura del escriba y la exégesis de textos fue un fenómeno plenamente escritural difundido por todos los centros intelectuales del Cercano Oriente (Jonathan Z. Smith, «Wisdom and Apocalyptic»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK, 100-125, 1983, pp. 103ss. El autor hace ver que la «situación apocalíptica» en el mundo babilonio tuvo como tema de fondo la experiencia de una dominación extranjera).

aportada por el «judaísmo enóquico», el tipo de justificación que predomina y engloba la tendencia que intentan comunicar estos escritos.

Para comprender las distintas respuestas que se generaron ante el problema de la teodicea en tiempos del Exilio¹⁸⁴ es necesario remitirnos a los orígenes de los pactos de Alianza que, tanto en su vertiente pre-monárquica, como monárquica (con la cual emerge la profecía) dan cuenta de la complejidad que encierra el concepto de salvación para el pueblo de Israel. Para esto nos basaremos, una vez más, en el trabajo de Frank Moore Cross¹⁸⁵.

El paso de las instituciones tribales, con sus patrones nómadas y patriarcales, a la monarquía y sus patrones centralizados y urbanizados tuvo que ver con la necesidad de hacer frente al desarrollo de los estados circundantes como los filisteos y los fenicios. Naturalmente, este paso no fue abrupto. El reinado de Saúl se afincó en un liderazgo carismático –tal como era el oficio de juez– y debe ser diferenciado del posterior y rutinario reinado dinástico de David y Salomón. Saúl se alzó como un rey militar. El título *nagid* para referirse a Saúl en la antigua narrativa tiene el significado de comandante. Su exaltación como *nagid* o *mélek* (rey) fue concebida como un atributo condicional mientras el «Espíritu de Dios estuviera con él», y mientras no violara las tradiciones legales o la constitución de la liga. Es justo decir que la institución de la profecía clásica aparece simultáneamente con la monarquía y desaparece con la caída de la misma. Y esto no es una coincidencia, pues los dos oficios dependen de la estructura política de Israel que emergió del conflicto entre liga y reino. La figura de Samuel en la historia del *Deuteronomio* nos ofrece el paradigma del líder profético y aparece al menos en una ocasión como preceptor de una escuela de profetas y comprometido en actividades que caracterizarán las funciones del profeta en el siguiente siglo: 1) designar al elegido de Yahveh para ser rey mediante el oráculo y el ungimiento; 2) pronunciar un juicio sobre el rey, esto es, la pérdida del reinado en caso de incumplir la Ley o la Alianza, así como la ejecución del monarca por razones semejantes; 3) llamar a Israel a

184 La teodicea ha sido definido por algunos estudiosos como «el intento de hacer un pacto con la muerte» (Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1990) pues es la confrontación con el o los eventos que amenazan los marcos de existencia de un grupo. En la tradición judía posterior, algunos exegetas llegaron a identificar el Exilio con la muerte y el abismo: “Tú que me has hecho pasar por tantos aprietos y desgracias, me devolverás de nuevo a la vida, y de las simas de la tierra me sacarás otra vez” (Sal 71,20) (cf. Isaiah M. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, JSPSup Series 21, Sheffield, 1997, p. 24).

185 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 222-60.

la batalla en una auténtica «guerra de Israel», así como determinar los tiempos para ir a la guerra.

Habría que ver el reinado de David en estrecha continuidad con el reinado de Saúl, pues llegó al poder como un líder carismático, y ciertamente, como un rebelde contra el reinado actual. David situó el Arca en una tienda-santuario, como una continuación del tabernáculo sacerdotal, según la tradición señalada en el oráculo del profeta Natán (2 Sam 7, 5-7). La noción de un reinado condicionado a la manera de un convenio entre Yahveh e Israel concuerda con la idea condicional de la tienda y el Arca de la Antigua Alianza. No encaja en ningún sentido con la ideología de un templo dinástico, o como la eterna residencia de la divinidad, o como el símbolo permanente de la dinastía. No hay, por tanto, indicio alguno de la ideología cananea de la adopción divina.

Sin embargo, el subsiguiente reinado de Salomón se fundamentó en una firme supresión de toda forma de oposición. Natán, el profeta de David y firme apoyo del entrenamiento de Salomón, desapareció de la escena a comienzos del reinado de éste último. Natán había estado asociado con Sadoc en la unción de Salomón, pero en 1 Re 1, 39, únicamente Sadoc es puesto en relieve mientras que el nombre de Natán aparece sólo como una adición del editor deuteronomista. Con su desaparición o muerte, el oficio profético también desapareció de la corte de Judea hasta resurgir en el s. VIII a.C. Así, mediante la supresión de los portadores de las antiguas tradiciones del culto de la liga, Salomón pudo revestir sus pretensiones imperiales. La procesión del Arca a su lugar en el Templo de Salomón asoció el culto de la liga con el nuevo santuario permanente y alejó el foco de Israel de las celebraciones de la renovación de la anfictionía y de la ideología monárquica de David de tipo condicional (como ratifica el Salmo 132). La fiesta central del culto salomónico fue el festival de Año Nuevo, celebrando la fundación del Templo y la casa de David en Jerusalén como eternos depositarios de la gracia de Yahveh y su promesa. Al mismo tiempo, el culto asimiló temas mitológicos inherentes a la tipología dualista del templo cananeo: la identificación mítica de la Creación (victoria sobre el caos) con la fundación del Templo, así como el reinado de Yahveh y su correlato terreno, el reinado de David, lo cual le proporcionó estabilidad perpetua. Así, las formas condicionales pasaron a ser decretos incondicionales bajo el culto monárquico. Los fragmentos poéticos más antiguos del segundo oráculo de Natán se encuentran en 2 Sam 7,14: “Yo seré para él padre, y él será para mí hijo. Si hace mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien quité de

delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente”. Lo anterior constituye un oráculo real que también encontramos en Sal 89, 20-38, así como en Is 9,1-6, cumpliendo su función en la liturgia de coronación y en su repetición en el festival monárquico anual. Central en estos fragmentos litúrgicos es la fórmula cananea de «ahijado divino» que marca la alta teología de la corte de Jerusalén. La fórmula aparece especialmente en 2 Sam 7, 14a; Sal 89, 27ss; Is 9,5 y Sal 2,7. Cabe mencionar que en 2 Sam 7, 14 la fórmula parece estar situada en lugar de la antigua fórmula de la Alianza.

Conceptualmente, ambas difieren en que la relación padre-hijo de la Alianza monárquica era permanente, «eterna», mientras que la relación de Alianza tribal era condicional en tiempo y en alcance, cualificada por estipulaciones. En cada texto que contiene la fórmula de adopción o nacimiento del «hijo real de Dios» encontramos un énfasis especial dado a la cualidad incondicional de la casa de David. En 2 Sam 7, 14b-16 (como en Sal 89, 20-38) hay una aserción especial de que ningún error de parte del rey hará que la dinastía de David se acabe. Los textos que usan la fórmula de la Alianza pueden ser explícitamente condicionales (Sal 132,11), explícitamente incondicionales (Sal 89, 20-38; Jer 33, 17. 19-22; 2 Cron 13,4), o ambiguos (2 Sam 23, 5; 2 Cron 21,7). De cualquier forma, en los textos ambiguos, la Alianza es llamada «eterna» o su naturaleza eterna es asumida.

Los datos anteriores nos sugieren que dos tipos de ideología sobre la Alianza habían surgido en el temprano Israel. Una es la teología de la Alianza de la anfictionía, que sobrevivió en el Reino del Norte, al menos en círculos proféticos. La otra es la teología del «ahijado divino», del eterno decreto de adopción de la corte de Judea. La mezcla de ambas ramas, más evidente en Sal 89, 20-38, dio lugar a la ideología judía monárquica estándar que, sea cual sea el lenguaje que utilice, concibe la elección de la casa de David y el santuario de Sión como decreto eterno. *Bērīt*, «Alianza», desarrolló un nuevo sentido, viniendo a significar «promesa incondicional o juramento» o, simplemente, «decreto divino eterno». El Deuteronomista del s. VII a.C. entendió claramente el oráculo de Natán como un decreto eterno, aun cuando sus propias visiones son oscurecidas por la teología de la anfictionía, implícita en las fuentes tempranas, y por el tratamiento condicional del reinado en tiempos del Exilio. Para establecer un *terminus ad quem* de esta ideología es útil observar su aparición en el Yahvista, un texto épico que data de la época salomónica y que puede ser apropiadamente entendido como propaganda del Imperio. Con el surgimiento de la

monarquía y el culto real en Jerusalén, los festivales de Alianza de la liga habían caído en desuso, liberando los temas épicos y las formas poéticas y litúrgicas de sus funciones culturales concretas. El patrón épico, las alianzas con los padres, que bosquejaron la Alianza en el Sinaí, y la promesa de la tierra a los padres en las guerras de Yahveh, fueron reformulados bajo el patrón de su cumplimiento en la Alianza davídica o, más precisamente, en el «eterno decreto», el juramento incondicional hecho a la casa de David. Las antiguas alianzas en Israel pueden ser descritas como «históricas», surgidas de las relaciones humanas con Yahveh, el señor de la Historia, y posteriormente mitologizadas bajo los criterios de la teología monárquica. Para ésta, la monarquía de Israel se había originado en la Creación y se había fijado en la eternidad. Dichas características no pueden deslindarse en origen del mito del reinado de Baal en la ideología monárquica cananea. De estos elementos míticos surge una incipiente escatología en Israel, que encontramos ya en Is 9, 1-6, desarrollada, por una parte, sobre las formas democratizadas de la ideología monárquica –por ejemplo, en Is 55, 1-5– y, por otra, en las expectativas mesiánicas de la apocalíptica.

II.2.3 La escatología apocalíptica, efecto de la remitologización

Podemos ir comprendiendo la bifurcación que experimenta el tema de la teodicea en tiempos del Exilio. Si, por un lado, los propulsores de la restauración afianzaron los conceptos de pecado e incumplimiento de la Ley por parte de Israel como causa del desastre del 587 a.C. (que, podríamos decir, se adecua a la Alianza de tipo condicional), hubo otras corrientes que enfatizaron el carácter insondable del mal y por tanto, la incapacidad del hombre para explicarlo desde el punto de vista de la Ley (cuyo caso paradigmático es Job). Podríamos pensar que la consternación de Job ante lo inexplicable hace posible que el problema de la teodicea traslade su foco del ámbito de la casuística jurídica fundamentada en la Ley hacia el ámbito del «Misterio».

En esta tesitura, no es extraño que uno de los mitemas centrales que conforman la literatura apócrifa y apocalíptica sea la Alianza establecida con Noé luego de que Dios decide dar fin al Diluvio. Pues tal como explica Gerhard von Rad, esta Alianza se distingue de la Alianza con Abrahán o de la sinaítica en que mientras que en estas últimas el individuo o el pueblo eran llamados a una relación de comunidad con Dios y quedaban situados ante la aceptación o no de tal ordenamiento, la Alianza de Noé se

levanta entre el Cielo y la Tierra como prenda de *gratia praeveniens* (por virtud del perdón concedido) sin implicar ninguna adscripción ni reconocimiento por parte del hombre. Y es mediante la percepción de esta voluntad gratuita que surge una confianza renovada en que Dios quiere sostener su Creación y garantizar la perennidad del orden establecido¹⁸⁶. Es en esta coyuntura donde el mesianismo¹⁸⁷ recobra su función en la llamada protoapocalíptica con el Tercer Isaías, Zacarías y Ezequiel, aun cuando en las incipientes corrientes apocalípticas el advenimiento del Mesías ya no se sitúa necesariamente dentro del marco de la historia, sino más allá, bajo las nociones de una nueva era y de una Jerusalén celestial. Gershom Scholem ha señalado esta ruptura, la «falta de tránsito» entre la historia y la salvación, propia de la escatología apocalíptica:

La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de otra parte [...]. La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe¹⁸⁸.

186 Gehard von Rad, *El libro del Génesis*, p. 161. En consonancia con esta acción gratuita, el sacrificio que Noé ofrece a Dios tras la conclusión de Diluvio es, a diferencia de los sacrificios de Caín y Abel, de tipo deliberado, es decir, que no tiene como fin el cumplimiento de un don por parte de la divinidad (Claus Westermann, *Genesis*, p. 62).

187 El gran redactor anónimo designado por Paolo Sacchi como R1 –y que es parte del Documento yahvista (J)– fue el representante del grupo de doctos ligados a la corte del Exilio, y el responsable de la narración de la historia de Israel y del mundo, desde sus orígenes hasta el año 561 a.C. (en donde los textos paradigmáticos de su construcción son el *Libro de Samuel* y *Reyes*). En este compendio es notable la influencia de la cultura babilónica, sobre todo en relación con los orígenes de la Creación, dándole, sin embargo, la interpretación histórica característica del mundo hebreo. Mientras que Ezequiel se interesa por la historia de Israel anterior a los reyes, R1 hace énfasis en la importancia de la institución monárquica, destacando el reinado de David. En su visión, los reyes de Israel tenían una función altísima que será confirmada por el Segundo Isaías. Fue éste último quien se preocupó de reivindicar la figura del rey y su importancia para la salvación de Israel ante el riesgo de la interpretación sacerdotal, en donde la Ley sería el único vehículo soteriológico. Se ha considerado que el origen del pacto con el rey deriva de llamado *Libro de la Alianza* en el que el rey Josías se habría apoyado para establecer un pacto con Yahveh (cf. 2 Re 23, 3). El Deuteronomio se aboca, por tanto, a sostener que la esencia de la Alianza estaba constituida por el rey (que en aquel momento, y según la interpretación de Sacchi, no puede ser otro que Zorobabel), cumpliendo así los ideales universalistas de culto a Yahveh. El rey sería el centro unificador de un pueblo dividido, la realidad tangible que une a Dios con su pueblo y al cual deben mirar todos aquellos que rechazan el uso de la violencia. El Deuteronomio se convirtió en el adalid del grupo de exiliados bajo la convicción que «Dios había partido con ellos» y ahora regresaba a su ciudad. Sin embargo, las expectativas del profeta se ven defraudadas con luchas intermitentes que finalmente dieron la victoria a los sacerdotes. Ante ello, Isaías no pudo sino retransmitir los privilegios de David al pueblo en su conjunto (Is 54, 3). Esta solución aseguraba la continuidad de Israel, quitando así el primado al que el sacerdocio aspiraba, pues confirmaba que el instrumento de salvación no era la Ley, entendida como esencia de la Alianza, sino la promesa divina hecha a David en otro tiempo y ahora extendida a todo el pueblo (no sólo al Templo). De ahí que la Alianza fuera una garantía para ambas partes, la monarquía y el pueblo (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 99ss).

188 Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, pp. 108-9.

El proyecto de una humanidad renovada y de un nuevo reino de David o un heredero de David contrapone las imágenes de total plenitud a la realidad fragmentaria y miserable en que vivían los judíos en tiempos de catástrofe y Exilio. La imagen de una nueva Jerusalén no sólo consiste en una restauración de la antigua, sino que está mediada por el anhelo utópico de lo que la ciudad nunca tuvo. Hay que tener especial cuidado en relación con la idea de que la utopía mesiánica es el complemento y la consumación de la Ley. Efectivamente, en ella ha de consumarse lo que en la Ley, dentro de un mundo no salvado, aún no puede hallar expresión. Aparentemente, no existe aquí contradicción entre lo que puede realizarse provisionalmente mediante la Ley y su consumación mesiánica. Sin embargo, en el estado de plenitud propio de la era mesiánica, difícilmente podrían seguir teniendo sentido una prohibición o un mandato que hicieran patentes la confrontación de la justicia y la injusticia, pues un mundo regido plenamente por la voluntad divina es, paradójicamente, un mundo antinómico, y de ahí que se inserte un elemento anárquico en la utopía mesiánica¹⁸⁹:

Cuanto mayores se imaginaran las transformaciones en la naturaleza o los cambios en la esencia moral del hombre, debidos estos últimos a la desaparición del poder destructivo de los impulsos malignos en la era mesiánica, tanto mayores debían ser también las modificaciones que afectasen a la efectividad de la Ley en esas nuevas circunstancias. Difícilmente podrían seguir siendo lo mismo un mandato o prohibición que ya no tenía por objeto la confrontación entre el bien y el mal a que está llamado el hombre sino que muy al contrario surgía de la inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana, la cual, por naturaleza sólo busca el bien y, por tanto, ya no necesitaba de los cercados y limitaciones con que la había rodeado la Halajá para protegerla de las tentaciones del mal. En este punto existe por consiguiente la posibilidad de que una concepción restauracionista de la

189 A juzgar por lo que señala Scholem respecto a que en el judaísmo la figura del Mesías se encuentra tan sobredeterminada que, paradójicamente, pierde definición, es necesario distinguir el mesianismo de raigambre davídica o de tipo monárquico de aquel otro de tipo sacerdotal. Está claro que el grupo de los esenios se guiaba por un mesianismo de tipo sacerdotal y de que su líder era un sacerdote, tanto como el archienemigo de la secta era usualmente designado como el «Sacerdote Impío». En el protocolo de su comunidad los sacerdotes tomaron precedencia y en la era por venir un Mesías sacerdotal se sobrepondría al tradicional Mesías davídico de tipo monárquico. Esta es una de las razones para creer que la secta funcionaba bajo un sistema sacrificial en la comunidad del Qumrân. De cualquier manera, la comunidad estaba preocupada por la tradición sacerdotal, regla ceremonial, órdenes de los sacerdotes y calendario litúrgico. Muchas de las composiciones sectarias reflejan su obsesivo interés por la ortopraxis sacerdotal. La comunidad se refería a su sacerdocio como «hijos de Sadoc», es decir, como miembros de la antigua línea de los grandes sacerdotes de acuerdo con la Escritura. Al mismo tiempo, demostraron su condena de los sacerdotes de Jerusalén, a quienes veían como ilegítimos. Esta animosidad no sólo se fundamentaba en una diferencia de doctrinas, pues los textos reflejan una lucha histórica por el poder entre las grandes familias sacerdotales. Los esenios se separaron en su derrota y formaron una comunidad en el exilio, que estuvo organizada como un contra-Israel, dirigido por un contra-sacerdocio y concebida como el «verdadero Israel de Dios» dirigido por el legítimo sacerdocio. Los sacerdotes esenios vivían bajo la expectativa de una intervención divina para defender su causa. Predijeron así la muerte violenta del Sacerdote Impío por obra de Dios y buscaron en la Escritura las profecías sobre el final de los días cuando ellos, los pobres del desierto, serían reestablecidos en una nueva y transfigurada Jerusalén (Frank Moore Cross, *Caananite Myth and Hebrew Epic*, p. 332).

reconstrucción del imperio de la Ley se convierta en una concepción utópica, en la que ya no son determinantes ni decisivos los momentos limitadores sino otros momentos ahora del todo imprevisibles y reveladores de aspectos completamente nuevos de esa libre consumación de la Ley. Con lo cual se introduce, como se ve, un elemento anárquico en la utopía mesiánica¹⁹⁰.

Volviendo a la exposición de Frank Moore Cross¹⁹¹, con el Exilio las antiguas formas de fe y tradición entraron en crisis y las instituciones de Israel –incluidas sus instituciones religiosas– se colapsaron o fueron transformadas. Es de común acuerdo reconocer que la profecía, *sensu stricto*, emergió como un oficio en consonancia con la monarquía. Los oráculos reales, oráculos de guerra, oráculos de juicio dirigidos al pueblo y al rey cumplían funciones políticas así como religiosas. Con la caída del reino, la profecía clásica cesó. Las antiguas tradiciones épicas del Tetrateuco fueron reelaboradas, cristalizando en la teología de la Alianza por obra de la escuela Sacerdotal (P). Un editor final de la historia deuteronomista reescribió las promesas de la casa de David y promulgó una teología de la historia en donde la bendición y la maldición estaban directamente relacionadas con la obediencia y la desobediencia de la Alianza con Dios.¹⁹² Ambas ideologías, más aún que la tradición épica, eran de corte «horizontal», histórico, en donde la dimensión mística, «vertical», fue puesta de lado.

Así, la mano de Dios podía observarse en el curso de los acontecimientos históricos; el futuro y el pasado fueron iluminados desde la historia ordinaria; las contradicciones de la historia fueron suprimidas. Pero estas corrientes eran ejercicios de arcaísmo con los ojos puestos en el pasado. Nuevas voces se alzaron. El *Libro de Job* repudia el Dios de la historia cuyo ámbito es la política, la ley, la justicia, y cuyo regocijo es levantar a los pobres y liberar a los esclavos. El Dios que sacó a Israel del yugo egipcio, que habló en voz del profeta Moisés, el Dios de la Alianza del *Deuteronomio*, no se reveló a Job. Si bien Dios habló y reveló una sabiduría y poder trascendentes, lo hizo en el trueno y el rayo, en el lenguaje de Baal, como expresión de su triunfo sobre el dragón del caos, según los mitos de creación. De ahí que se piense que Job lleva la antigua religión de Israel a su fin. Esta antigua religión revivió de

190 Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 119.

191 Frank Moore Cross, *Caananite Myth and Hebrew Epic*, pp. 343-346.

192 El *Deuteronomio* hace coincidir la Alianza con el momento en que se otorgó la Ley a Israel. De esta manera, la Alianza no se instaura entre Dios y el rey (2 Re 23,3), sino entre Dios e Israel. De ahí que todas las instituciones que tenga Israel, incluido el sacerdocio, deben regularse por la Ley. Si hay un rey en el futuro deberá someterse a la Ley del rey (Dt 17,19) y ser elegido sólo si el pueblo lo quiere. El monarca no está por encima de sus hermanos ni tiene derecho a legislar. Sólo desde este momento Alianza y Ley coincidirán totalmente, pero sólo cuando el depositario de los privilegios de David sea Israel en su conjunto (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, p. 91).

hecho, pero en forma breve, con el Cronista, quien fue discípulo tanto de la escuela deuteronomista como de la sacerdotal. La historia para Job es opaca, sin ningún patrón significativo, pues se ve como un enigma más allá del entendimiento humano. El «Señor de la historia había fallado». No es suficiente con establecer un vínculo entre Job y los tópicos de la tradición sapiencial, pues representa aspectos más profundos de la mitología transmitidos en los círculos de corte y en la ideología monárquica y el culto. El reino de Dios que Israel buscaría ya no sería nunca la restauración de la antigua nación de Dios. Las grandes figuras del Exilio, liberadas de sus funciones en la institución profética, crearon una nueva forma de fe. La percepción de que Dios era el oculto, el *Deus absconditus*¹⁹³, expresado por Job, dio forma a una nueva concepción. Pero la nueva fe no sólo recayó en Job; también el Segundo Isaías¹⁹⁴ y en parte los últimos oráculos del *Libro de Ezequiel* expresan una vasta transformación en el carácter de la profecía. Los antiguos himnos de las guerras de Yahveh fueron transformadas en himnos escatológicos de la inminente guerra en la que la Ley universal de Yahveh sería reestablecida. Un nuevo Éxodo fue descrito bajo la mitología de la batalla contra Yam o Leviatán, dragón del caos, y una nueva Conquista fue descrita en términos del lenguaje de la antigua Épica de la Conquista de Israel. La antigua fórmula de demanda jurídica (*rīb*) fue transformada en una demanda retórica entre el Dios de Israel y los dioses de las naciones. La profecía y la monarquía fueron democratizadas: Israel en sí mismo iba a ser el profeta, el siervo de Yahveh.

193 Dentro del pensamiento bíblico encontramos la noción del «ángel de Yahveh» como portador de la ira y la fuerza destructiva o, el así llamado, «lado oscuro de Dios». Esta fuerza, explica Isabel Cabrera, precede y rebasa cualquier esquematización racional o cualquier parámetro moral: “Hay múltiples pasajes del *Antiguo testamento* que traslucen la concepción de un dios misterioso e impredecible, más cercano a un poder creador arbitrario que a un legislador justo. Un dios que se opone a que sus criaturas adquieran conciencia del bien y del mal, que exige el sacrificio de un inocente y que se deja tentar por «el espíritu de la duda» para atormentar a un justo; es una divinidad que no se ciñe a pacto alguno y que, por lo mismo, suscita un temor específico y una peculiar devoción” (*El lado oscuro de Dios*, Paidós, México, 1998, p. 13).

194 La injusticia humana, según Isaías, hace insensible a Dios ante las plegarias y los sacrificios. La ira de Dios se lanza sobre su pueblo en busca de un «resto» que pueda ser santo y justo. En su visión, esto no ocurrirá por obra de la justicia humana, sino sólo cuando Dios haga retoñar un hijo de la casa de David, a quien le concederá el poder de establecer la justicia en el país de Israel y liberarlo de sus enemigos. Ante la ideología sacerdotal, que había establecido la Ley como único instrumento de salvación para el pueblo y el individuo, el Deuterioisías sostuvo con firmeza que la esencia de la Alianza estaba constituida por el rey mismo. Y a pesar de la ambigüedad que encontramos entre Israel como pueblo y la figura individual del Siervo-Salvador, está claro que el contexto intenta justificar la figura del monarca (Is 49,3). De esta manera las ideas fundadoras de Israel estaban a salvo, pero se habían adaptado para servir a los intereses de la monarquía. En este caso, Zorobabel, el gobernador asignado por los persas para acompañar a los deportados de regreso a su patria, cumple con esa función de centro organizador de la sociedad israelita (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, p. 98).

En las reformulaciones de la tradición profética y monárquica encontramos ciertos patrones. Uno es la democratización y escatologización de los temas y formas de la profecía clásica. Otro es la doctrina de las dos eras, la era de las «viejas cosas» y la era de las «nuevas cosas», bajo un tratamiento tipológico de la historia. Se comprendió que el significado de ésta se encontraba en un futuro cumplimiento; las «nuevas cosas» eran inminentes y habían sido reveladas por heraldos del divino consejo, por lo que la alegría de la salvación se sentía muy presente. Un tercer elemento es la emergente influencia de los mitos de creación que enmarcan la historia y le confieren un significado trascendente. Los temas épicos del antiguo Israel son transfigurados en una nueva visión de la historia con tintes dualistas propios de la mitología de la antigua tradición mito poética cananea, pero aún afirmando la soberanía de Yahveh en la historia y confirmando la vocación de Israel como pueblo de Dios.

En Israel, el mito y la historia siempre se mantuvieron en una fuerte tensión; el mito sirviendo para dar una dimensión cósmica y trascendente a lo histórico, raras veces para disolverlo. De acuerdo con la consideración de Frank Moore Cross¹⁹⁵ sobre este problema, la tradición del «Mito y el ritual» y la de la «Historia de la redención», aparentemente opuestas, son en realidad complementarias. Lo anterior se esclarece al analizar el significado escatológico del *Día de Yahveh*, el cual se nutre de ambas corrientes. Por un lado nos encontramos con la posición de Gerhard von Rad («The Origin of the Concept of the Day of Yahweh», *JSS* 4, 1959, 97-108), quien afirma que el significado del *Día de Yahveh* deriva de antiguas tradiciones de las guerras santas de Dios y se refiere a un evento meramente militar: el alzamiento de Yahveh contra sus enemigos, su batalla y su victoria. No hay evidencia suficiente para sostener que esta celebración esté en alguna manera asociada con la entronización de Yahveh. Por su parte, S. Mowinckel (*He That Cometh*, Nashville, Abingdon Press, 1954) habla de que el verdadero significado del «Día de Yahveh» es el de su manifestación o epifanía, el día de su festejo y de su entronización, el día en que como rey llegó y trajo la salvación para su pueblo. El Salmo 24, 7-10 (antífona litúrgica celebrada en el festival de otoño y una muestra de la más antigua poesía en hebreo del s. IX a.C.) tenía como marco ritual el traslado del Arca al santuario, celebrado anualmente en el culto de Salomón e incluso de David. Se puede detectar un patrón mítico ritual cananeo debajo de esta composición. El

195 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 91-111.

mito versa sobre la rebelión del dios Yam (mar divinizado) reclamando su reinado entre los dioses, quienes, acobardados y desesperados, no protestan. Baal, sin embargo, se levanta y lanza un reproche contra la asamblea divina, acomete la guerra de la que sale triunfante para luego regresar y asumir su reinado. En algunos textos, este regreso se caracteriza por la celebración de un banquete para la asamblea divina. De manera semejante, en la Tablilla VI de la épica creacionista babilonia *Enūma eliš*, Marduk, después de guerrear contra Tiāmat, y de crear el universo con su cadáver, recibe de los dioses un templo nuevo, celebrando con un banquete su entronización. En el salmo 24, el Guerrero Divino es reconocido como el «Dios glorioso» que entra en el Templo y puede ser considerada una composición hímica en relación con la fundación del Templo (en la fiesta de Año Nuevo) y la elección de Sión como el santuario del Arca. Sin embargo, el salmo 24 puede también recibir otra lectura, además del motivo de la «creación-reinado» (común a las culturas cananea y mesopotámica desde el segundo milenio a.C.) y que ha sido denominada el «ritual de Conquista». Esta vertiente se percibe mediante los epítetos de Dios Glorioso llamado *gibbōr milhāmā yahwê šēbāōt* (héroe guerrero, Yahveh de los ejércitos), los cuales provienen de la antigua ideología de la Liga, de las «Canciones de las Guerras de Yahveh», en donde los signos de las alianzas de las ligas se empleaban también en la convocatoria a la guerra santa. Al parecer, el motivo de la guerra santa dentro del marco del «ritual de Conquista» es propio del Éxodo-Conquista y no de la batalla primordial que da paso a la Creación. La ideología de la guerra santa en el antiguo Israel y en las tribus pre-israelitas también se caracteriza por numerosos elementos míticos; puede verse en la imagen del consejo divino de Yahveh, que pudo tomar sus características de una corte judicial o asamblea, así como la del Guerrero Divino que guía a su ejército celestial. Así, los elementos cósmicos dotan de profundidad a los eventos históricos del Éxodo y la Conquista.

Tendríamos que entender que la institución de la guerra santa constituye una función central en toda organización tribal, ya sea yahvista o preyahvista. Los elementos cósmicos proveyeron la matriz para introducir los elementos del culto monárquico, especialmente los motivos de Creación de raigambre cananea y semítica occidental. La institución del reinado y la inauguración del Templo al estilo cananeo permitió que se mitologizaran los elementos de los «festivales históricos», especialmente el del «ritual de Conquista», así como el ritual de la «procesión del Arca de la Alianza». Estas tradiciones tribales fueron decayendo a medida que se fortaleció el culto de la casa de David y Sión; sin embargo, el motivo del «ritual de Conquista» persistió dentro del

culto monárquico. Es de esta manera que se puede entender la mezcla, en el Segundo Isaías, entre la batalla cósmica –proveniente del mito cosmogónico, en donde el monstruo del caos es destruido por Dios, y donde la redención y la creación cósmicas se funden en uno (Is 35, 8-10; 40, 3-6; 51,9-10)– y el tema del Éxodo y Conquista con el motivo de la procesión a Sión (Is 44, 24-28; 62,24-28). El sustrato mítico de la Conquista ritual (Is 52, 7-12) respecto al Dios que regresa victorioso, liberando a los cautivos, se conjuga con el tema de la procesión al mostrar a Yahveh marchando con los justos, quienes se purificarán para unirse a la procesión que lleva los vasos santos, sustitutos del Arca, hacia Sión.

La profecía proto-apocalíptica nació precisamente de esta unión entre el culto monárquico y el tema de la Conquista ritual. El «Día de Yahveh» es el día de la victoria en la guerra santa, es también el día del festival de Yahveh, en donde la Conquista ritual es representada mediante la procesión del Arca, la procesión del Guerrero divino hacia el Templo donde es entronizado. Es, al mismo tiempo, el momento de la manifestación del reino de Dios, cuando los poderes del caos son subyugados y la Creación renovada. Como hemos visto con Cassirer, para el pensamiento mitológico los hechos históricos no tienen importancia en sí mismos, pues lo central es la descripción del principio y el final del proceso¹⁹⁶. La historia se percibe bajo los patrones de un principio (*Urzeit*) y un fin (*Endzeit*), sin que los términos lleguen a identificarse por completo. No se trata, pues, de una vuelta radical al pensamiento mítico, pues aunque las dimensiones míticas son restauradas, el resultado es algo nuevo, un balance diferente de los elementos. El hecho de que el componente histórico se preserve, aún en su mínima expresión, permite no abandonar nunca del todo el desarrollo de la conciencia de Israel como pueblo elegido por Dios entre las naciones. Si en la religión del Primer Templo la historia es el campo temporal de la acción y este mundo es su campo espacial, bajo la corriente remitologizante nos encontramos con que el tiempo se ha trasladado a lo mítico y, de forma paralela, el cielo como espacio sobrenatural cobra un papel determinante en el mundo de los humanos.

196 O, como menciona José María Mardones: “El mito rechaza la actitud analítica cartesiana que divide y fragmenta los problemas para aclararlos; el mito aspira a explicaciones que engloben la totalidad de los fenómenos. Por esta razón dirá Lévi-Strauss que las visiones totalizantes y las filosofías de la historia pertenecen y derivan del orden del mito” (*El retorno del mito*, p. 43).

II.3.1 Personificación o sacralización de la Sabiduría

Tal como señala Michael Stone¹⁹⁷, más allá de la crisis histórica que había producido el desastre de la destrucción del Templo y el Exilio, el núcleo del problema que embarga las disquisiciones teológicas de los sabios judíos durante el periodo del Segundo Templo se halla en la propia distancia que había generado la idea de un Dios absolutamente trascendente. Dado que las normas establecidas por dicha autoridad trascendente eran en parte irrealizables, se generaron tensiones en la búsqueda por atender y darles cumplimiento. Esta brecha, que se origina con el desprendimiento de Dios respecto de los acontecimientos históricos, constituye el dilema al que la propuesta de salvación que contiene la literatura apocalíptica busca dar solución. En ella, el cumplimiento de la promesa divina sólo podría realizarse fuera del marco de la existencia mundana, ya fuese en el caso del destino que aguardaba al individuo tras la muerte o con «la vindicación metahistórica» de los justos.

Los apocalipsis reflejan el resurgimiento de mitos antiguos que también es evidente en otras culturas del Medio Oriente durante la época helenística y el Imperio Romano. Su uso como formas arquetípicas que explican eventos posteriores puede ser considerado como un fenómeno escritural. Existe evidencia de que los apocalipsis judíos tienen su origen en la diáspora oriental en donde se estableció un estrecho contacto con Mesopotamia, Asiria, Persia, Egipto y la propia cultura cananea palestina. Por tanto, podemos reconocer en ellos una compleja interacción de fuerzas e influencias, algunas propias de Israel y otras provenientes de diferentes culturas o del mundo helenístico en general. Sin embargo, el carácter remitologizante de los apocalipsis indica que los contenidos recogidos en ellos se encontraban ya en el propio bagaje oral y escrito de la tradición israelita¹⁹⁸.

Pero más que intentar enumerar todas y cada una de estas operaciones remitologizantes, nos interesa rastrear la raíz que subyace a la operación misma y que es, en cierto sentido, la recuperación del aspecto inmanente de Dios en su Creación, complementario de su realidad trascendente, y que puede ser resumido en la reaparición del aspecto femenino de la divinidad¹⁹⁹. Aunque no se refiere a Dios, la supresión que se

197 *Selected Studies in Pseudepigraphy and Apocrypha*, p. 550.

198 Frederick J. Murphy, «Apocalypses and Apocalypticism», pp. 168-9.

199 En su exposición sobre la tipología de las religiones, es decir, religiones de tipo «profético» y «místico», Gómez Caffarena añade los «temples» que comportan de acuerdo con su base económica y su estructura social, es decir, religiones de temple uránico-patrilineal y ctónico-matrilineal respectivamente:

había realizado del principio femenino en el proceso desmitificador²⁰⁰ está ya presente en la doble versión del Génesis respecto a la creación del hombre. De acuerdo con el documento yahvista –redactado en s. X-IX a. C.–, Dios crea los cielos, los astros, la tierra, los mares, las especies vegetales y animales y finalmente un jardín en donde da forma al hombre a partir del cieno y un soplo divino inspirado en sus narices. En ese jardín situado en Edén, Dios hace brotar el «árbol de la vida» y el «árbol de la ciencia del bien y del mal». Finalmente, Dios encuentra que el hombre «está sólo» y requiere una ayuda adecuada, por lo que hace caer a Adán en un profundo sueño, durante el cual extrae una costilla con la que da forma a la mujer (Gn 5,25)²⁰¹. Pero según nos dice el

“La diferencia viene de que, mientras en las tradiciones «místicas» prevalece el sentimiento de inmanencia (de fondo ctónico), por lo que el resultado puede ser llamado «monismo», en las tradiciones en el que surge el «mono-teísmo» prevalece el sentimiento de «trascendencia» (de fondo uránico) del Misterio” (*El enigma y el misterio*, p. 109). Añadiremos la aportación de Erich Neumann sobre estos dos principios en el ámbito de la psicología jungiana: “La fase en la que el yo-conciencia todavía mantiene una relación infantil con lo inconsciente, siendo todavía relativamente dependiente, se representa en el mito mediante el arquetipo de la Gran Madre. Denominamos «matriarcado» tanto a la constelación de esta situación psíquica, como a su forma de expresión y de proyección y, por oposición, llamamos «acento patriarcal» del desarrollo de la conciencia a la tendencia del yo a liberarse del inconsciente y dominarlo” («La conciencia matriarcal»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, 45-96, p. 51). 200 Como señala Robert Graves (et Raphael Patai [eds.], *Los mitos hebreos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 12), la supresión del principio femenino en la divinidad tuvo una razón histórico-política: “Era evidente que si Judea, un pequeño estado colchón entre Egipto y Asiria, quería mantener su independencia política, había que inculcar al pueblo una disciplina religiosa más severa y adiestrarle en el manejo de las armas. Hasta entonces, la mayoría de los israelitas habían abrazado el tolerante culto cananeo en el que las diosas desempeñaban el papel principal y los reyes eran sus consortes. Eso estaba muy bien en tiempos de paz, mas no servía para fortalecer la resistencia de los judíos frente a los ejércitos invasores de Egipto y Asiria. Una minoría israelita, pequeña pero fuerte, era liderada por el gremio de los profetas, cuyos miembros acostumbraban vestirse como pastores y vaqueros en honor de su bucólico Dios. Esos profetas se dieron cuenta de que la única esperanza de independencia nacional para Israel se encontraba en un monoteísmo autoritario y protestaban incesantemente contra el culto a las diosas en los bosquecillos sagrados cananeos. El libro del *Deuteronomio*, publicado en tiempos de Josías, prohíbe numerosos ritos cananeos, entre ellos la prostitución y la sodomía rituales y todas las formas de idolatría. La subsiguiente transmisión de la corona de David hizo que todos los exiliados babilónicos llegaran a compartir esa opinión. Cuando Zorobabel reconstruyó el Templo de Yahveh, éste ya no tuvo ningún competidor. Para los naturales de Judea que regresaban del destierro, Baal, Astarté, Anat y el resto de las viejas deidades cananeas habían muerto”.

201 Sin embargo, según expone Emmanuele Lévinas, aquel relato de la «costilla» como una forma de relación subordinada de la mujer hacia el hombre no es más que una interpretación deformada de lo que en realidad constituye una metáfora: “Si la mujer completa al hombre no lo completa como una parte a otra en un todo, sino, si es posible decirlo así, como dos totalidades que se completan: en esto consiste, después de todo, la maravilla de las relaciones sociales. En esta perspectiva se sitúa la discusión un tanto escolástica entre Rav y Shemuel sobre la creación de Eva. ¿Ha salido ella de una costilla de Adán? ¿Esta costilla no era más bien un costado de Adán, creado como ser único con dos caras, que Dios separó mientras que Adán, aún andrógino, dormitaba? Tema que quizá es paralelo al del *Banquete* de Platón, pero que adquiere en los doctores una significación nueva. Las dos caras del Adán primitivo miran desde el comienzo para el lado hacia el que permanecerán vueltos para siempre. Son, desde el inicio, dos rostros. Mientras que el Dios de Platón les da la vuelta tras seccionarlos. La nueva existencia, la existencia separada, no viene a castigar, como en Platón, las audacias de una naturaleza demasiado perfecta. La existencia separada es más valiosa, para los judíos, que la unión inicial” (*Difícil libertad. Ensayos sobre judaísmo*, Caparrós, Madrid, 2004, pp. 58-9).

relato sacerdotal (Gn 1,26) –que data del s. VI a.C.–, en un momento ‘*Elohîm*’²⁰² decide crear al ser humano «hembra y macho» a «imagen suya»²⁰³, proveyéndolo de alimento con el cual subsistir sin otra misión más que gobernar sobre las criaturas circundantes.

De acuerdo con los datos que aporta Paolo Sacchi²⁰⁴ a este respecto, encontramos información sobre la situación de Israel anterior al Exilio al final del *Libro de los Reyes*, en donde se habla de la reforma de Josías. Bajo un punto de vista monoteísta, el historiador (que P. Sacchi designa como R1) repasa la historia de su pueblo, no sin escandalizarse de las abundantes huellas de politeísmo que encuentra. Efectivamente, los reyes de Israel y Judá, aún los más fieles a Yahveh, mantuvieron el culto de las *bamot*: plataformas elevadas en la tierra en las que se celebraba el culto a una divinidad masculina mediante una estela, y a una divinidad femenina, representada por un cipo o palo (1 Re 22,44; 2 Re 12,4; 14,4; 15,4; 15,35). Por lo general eran dedicadas al dios Baal y a su consorte Aserá, pero debían existir también aquellas dedicadas a Yahveh y a su consorte. La existencia de una diosa consorte de Yahveh viene confirmada por dos fuentes independientes en época y ambiente. La primera es una inscripción de Kuntillat Ajrud (al este del Sinaí, s.VIII a.C.) donde se lee “Te bendiga Yahveh y su Aserá”. La otra proviene de la *Cartas de Elephantina* en una época más tardía (s.V a.C.), donde se menciona a otras divinidades además de Yahveh, siendo una de ellas Anatyahu, es decir, «Anat de Yahveh». Con base en esta información se comprende mejor la sentencia: “No plantarás para ti como cipo ninguna clase de árbol, junto al altar de Yahveh tu Dios que hayas construido para ti; y no te erigirás estelas, cosa que detesta Yahveh tu Dios” (Dt 16,21). Efectivamente, el reino de Judá atravesó

202 Según la nota de la Biblia de Jerusalén respecto al nombre *Elohîm*, se trata de un «plural deliberativo» en el que Dios reflexiona sobre una decisión. Por otra parte, la versión griega de Sal 8 entiende este texto como una deliberación de Dios con su corte celestial de ángeles, el cual también es un motivo en Sal 29, 1-2. En los círculos rabínicos, la forma en plural para designar a Dios suscitó diversas opiniones. Así, hubo quienes se concentraron en su unicidad, que es el caso de GnR 8,3: “R. Ammi dijo: Pidió consejo a su propio corazón. El asunto es comparable a un rey que encargó a un arquitecto la construcción de un palacio y cuando lo vio no le gustó. ¿Con quién había de enfadarse, sino con el arquitecto? Por eso: Y se disgustó con su corazón (Gén 6,6)”; otros, sin embargo, dieron margen a una colaboración angélica, tal el caso de R. Janina, quien afirma en GnR 8,4: “Cuando fue a crear al primer hombre pidió consejo a sus ángeles servidores, diciéndoles: «Hagamos al hombre»” (véase Luis Vegas Montaner «El primer relato de la creación en la tradición rabínica», pp. 20-1).

203 Sobre la creación del hombre, encontramos la controversia que el versículo Gn 1,26 («Hagamos al hombre...») generó en círculos rabínicos. En GnR 8,1 encontramos que R. Yirmeyah ben Lazar dijo: “Cuando el santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues está dicho: Macho y hembra los creó... y les puso de nombre Adán” (Gn 5,2), y dijo R. Samuel bar Najmán: “Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo hizo de dos caras, después lo partió y le proveyó de dos espaldas, una para cada parte”. Cuando le objetaron: “¡Pero si está escrito: Y tomó una de sus costillas (Gn 2,21)!”, les respondió “Una de sus costillas significa uno de sus lados, igual que dices: Para el segundo lado del Tabernáculo (Ex 26,20)” (cf. Luis Vegas Montaner «El primer relato de la creación», p. 30).

204 Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 87-88.

sucesivas reformas y reincidencias en el culto a Aserá hasta que el rey Josías (s.VII a.C.) llevó a cabo la expresión más definitiva de lealtad al único dios Yahveh al ordenar sacar del Templo la figura de Aserá, la cual fue llevada al torrente Cedrón, en donde fue quemada y esparcidas sus cenizas sobre las tumbas de quienes la habían venerado. A continuación hizo destruir las casas de prostitución masculina consagradas a la diosa (2 Re 23, 6-7).

De acuerdo con Raphael Patai²⁰⁵, respecto al reino del norte el culto a Aserá se introdujo sin gran oposición en Samaría durante el reinado de Ajab (872-853 a.C.), pues su esposa Jezabel era hija de Itobaal, rey de Sidón, cuya capital, Elat de Sidón, constituía un centro importante de culto a Aserá desde siete siglos antes (1 Re 16, 32-33)²⁰⁶. En el reino del sur y desde la reforma de Josías, el profeta Jeremías había

205 «The Goddess Asherah»: *Journal of Near Eastern Studies* 24, (1965), pp. 37-52. Aun cuando es muy escasa la información que se tiene sobre la temprana religión popular hebrea –que viene dada, o bien por pasajes de la propia Biblia Hebrea, por hallazgos arqueológicos y documentales de las culturas vecinas, o por la propia tradición judía extra-bíblica– es posible recuperar en cierta medida sus elementos centrales. Tenemos así, en primer lugar, la constancia de tres divinidades femeninas reconocidas con los nombres de Aserá, Astarté y la Reina del Cielo (Anat). En el caso particular de Aserá, y de acuerdo con las fuentes arqueológicas halladas en la actual Ras Shamra (Ugarit), aquella había sido una divinidad principal en el panteón cananeo, como consorte del dios ‘El, progenitora de los dioses y cuyo epíteto completo era «Aserá, señora del mar». Se conoce poco sobre esta diosa antes del periodo de los mitos ugaríticos, aunque se ha encontrado una inscripción sumeria que data el s. XVIII a.C., por un oficial amorita en honor a Hammurabi, en la que la diosa es llamada *Ashratum*, «novia de Anu». Dado que este dios equivaldría al cananeo ‘El, dios del cielo, su consorte sería una divinidad madre, que estaría atestiguada desde tres siglos antes a la emergencia de los mitos ugaríticos. La zona central de su veneración habría sido Ugarit, en el extremo noroccidental del Mediterráneo, así como las ciudades de Tiro y Sidón en Fenicia, desde al menos el s.XV a.C. De ahí se habría propagado hacia el sur, encontrando recepción en varios reinos vecinos, entre los cuales estaría el reino de Judá, hacia el s.X a.C., estando en el poder Jeroboán, hijo de Salomón. Según vemos en la condena de Ajías contra Jeroboán por venerar «otros dioses» (1 Re 14,9), específicamente a la diosa Aserá, el culto a ésta habría tenido auge desde tiempos de Salomón en forma de tallas de madera (*asherim*).

206 Jezabel habría llegado a contar con un conjunto de 450 profetas dedicados a Baal, más otros 400 dedicados a Aserá. Sería el primer grupo el que se habría encontrado con el profeta Elías en el monte Carmelo para dar lugar al pleito entre Baal y Yahveh, del cual saldría triunfante el último. No es sino hasta tiempos del reinado de Joahaz (814-798 a.C.) que encontramos otro registro respecto a esta disputa (2 Re 13,6) en donde, al parecer, su padre, el rey Jehú de Samaria habría destruido las imágenes del dios Baal, así como aniquilado a sus profetas restantes, mientras que no se hace mención de aquellas imágenes o profetas dedicados a la diosa (2 Re 10,18-27). Es así que al finalizar el reinado del rey Joahaz la escultura de Aserá se habría mantenido todavía en pie en Samaria (2 Re 13,6). Este estado de cosas perduró durante casi un siglo más después de la muerte de Joahaz. El historiador referirá con melancolía las faltas y pecados causantes de la invasión de Samaría por el ejército asirio en el 722 a.C. Entre estas faltas se menciona, desde luego, la construcción de altares dedicados a Aserá en cada uno de los collados (*bamot*), aunque se destaca la figura de la Aserá, en singular, que habría tenido una especial importancia en la capilla real de Samaria. El culto de la diosa habría sobrevivido la emergencia de la protesta anti-baalista y pro-yahvista durante el reinado de Ahab, liderada por el profeta Elías. Años después, cuando los profetas de Baal y el templo mismo fueron masacrados por Jehú, nuevamente la imagen de Aserá escapó a la destrucción y su culto se preservó hasta el fin de la monarquía israelita. Lo anterior nos habla de que quizás la diosa habría entrado, no en una relación de rivalidad para con el dios Yahveh, sino en una de complementariedad (Rafael Patai, «The Goddess Asherah», pp. 44-48).

De acuerdo con Emmanuele Lévinas, el pensamiento rabínico se enlaza directamente con el carácter enérgico y tajante de Elías respecto a toda posibilidad de conceder un valor trascendente a la

proseguido con el ataque a la idolatría en general, y al culto de Aserá en particular. Ezequiel retoma el tiempo de la reforma de Josías en su gran visión sobre los pecados de Israel, los cuales aparecen como la causa de la inminente catástrofe. Sin embargo, algunos estudiosos sugieren que Ezequiel se referiría al propio tiempo en el que su visión tuvo lugar, es decir, el año 592 a.C. De cualquier forma, su visión contiene el registro más detallado de prácticas idolátricas dentro del Templo de Jerusalén que puede hallarse en la Biblia. En particular, destaca la «imagen del cielo», en donde «imagen» (*šelem*) se refiere en otros lugares de la Biblia a representaciones animales²⁰⁷. En el libro de las *Crónicas*, y probablemente por influencia de Ezequiel, el término para referirse a la imagen de Aserá, que Manasés había colocado en el Templo, es «estatua de la imagen». Siguiendo la identificación de la «imagen del cielo» de Ezequiel con la «imagen de Aserá», implícita en el libro de las *Crónicas*, los estudiosos generalmente aceptan que aquella «imagen del cielo» de la visión de Ezequiel no se referiría sino a la estatua de Aserá que Manasés había introducido. Así pues, la devoción por la diosa se mantuvo viva durante seis siglos, desde el tiempo de la conquista de Canaán hasta el período del Exilio, pese a la persistente persecución de reyes y profetas, lo cual nos habla de la gratificación que su culto proporcionaba a sus adoradores²⁰⁸.

mujer: “El pensamiento rabínico se aventura más lejos. La muerte se apodera del hombre aun antes del pecado original: el día mismo de la creación de Eva, su destino fue sellado. Hasta el momento, como Elías el profeta –único como Elías, único porque permanece solo como él– el hombre debía escapar a la muerte. La vida verdadera, la alegría, el perdón, la paz no se refieren ya a la mujer. He aquí que surge, ajeno a toda complacencia en sí, el espíritu en su esencia viril, sobrehumana, solitaria. Se reconoce en Elías al profeta sin perdón, el profeta de las cóleras y de los castigos, alimentado por los cuervos, habitante de los desiertos, sin dulzura, sin felicidad, sin paz” (*Difícil libertad*, p. 62).

207 Según los datos que nos aporta Julio Treballe Barrera, la equiparación de «rostro» e «imagen» se encuentra en los textos ugaríticos con referencia al dios Baal (*pn b`l* y *šm b`l*) y se relacionan semánticamente, sobre todo en la iconografía. El nombre de la diosa Salambó, generalmente asociada con Astarté, deriva de *šlm b`l*, «imagen de Baal», al igual que el nombre griego *phanebalos*, derivado del semítico *pan`baal*, «rostro de Baal» es atribuido a la diosa de la guerra en monedas de Palestina de época romana y como epíteto de la diosa púnica Tanit («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, 99-127, p. 109).

208 Mircea Eliade habla de que la vuelta a la devoción por los Baales y las Astartés en Israel puede comprenderse como una resistencia para conferirle un valor a la historia, es decir, para verla como una teofanía. Para los estratos populares, especialmente para las comunidades agrarias, el antiguo concepto cíclico de la repetición era preferible, pues les mantenía cerca de la vida y les ayudaba a tolerar, si no es que ignorar, la historia. Los profetas mesiánicos, con su capacidad para mirar la historia de frente y asumirla como un diálogo con Dios, su voluntad para ver en cada momento un algo decisivo, demandaban una tensión excesiva y la mayoría de los israelitas se rehusaban a acatarla. No obstante la aceptación y consagración de las élites judías, esto no quiere decir que la actitud tradicional hubiese sido abolida (*Cosmos and History*, p. 108).

De acuerdo con Susan Ackerman («The Queen Mother and Cult in Ancient Israel»: *JBL* 112/113 [1993], pp. 385-401), en Israel, la reina madre (*gēbîrâ*) habría podido llegar a cumplir, además de una función sociopolítica, como quien aseguraba la sucesión monárquica, una responsabilidad oficial dentro

Si la consolidación del monoteísmo judaico, con la consiguiente desmitologización de figuras femeninas con rango divino, significó el triunfo definitivo del Dios único y trascendente, auspiciado por el modelo patriarcal de las tribus nómadas israelitas, el proceso de remitologización que se hace patente en los apocalipsis puede ser interpretado como la reaparición de este principio femenino, aunque mediado por un estricto monoteísmo, en la figura de la Sabiduría divina. La penetración de una corriente inmanentista al interior del judaísmo en el periodo intertestamentario se explica por el contexto interreligioso del periodo helenístico²⁰⁹, pero, insistimos, y tal como señala Michael Stone, sobre todo por el propio abismo que se había formado entre un Dios absolutamente trascendente y su Creación. Pensamos que es ésta la situación crítica que plantea la necesidad de una Creación renovada –según lo plantea la escatología apocalíptica– en cuya realización, como veremos, la Sabiduría de Dios juega un papel central. El énfasis en la trascendencia de Dios, la salvación escatológica y el interés por el mundo sobrenatural apuntan a la inadecuación de este mundo para acoger la Sabiduría divina, pero el fin de los tiempos no equivale a decir que el mundo cesará de existir, sino, más bien, que toda oposición a la voluntad de Dios será eliminada, así como las fuerzas del mal abolidas definitivamente²¹⁰.

La remitologización viene, pues, acompañada por el surgimiento de una figura que jugará un papel esencial en la consumación de la promesa de salvación que

del aparato religioso judío, esto es, consagrarse a la veneración de la diosa madre Aserá dentro de la corte real (véase la figura de Betsabé en 1 Re, 2,13-25, quien habría sido destituida de su cargo por su propio hijo al haber construido «un objeto abominable para Aserá»). La figura de la *gēbîrâ* se habría basado en el modelo hitita de la *tawananna*, la cual tenía, ante todo, una función cultural. De hecho, el oficio religioso de la *tawananna* habría sido una tarea exclusiva al que sólo más tarde se sumarían las funciones socio-político-económicas. Las referencias bíblicas a la destrucción de *asherim* colocadas en el Templo (2 Re 18,14; 2 Re 23,6), nos habla de que habría sido una norma venerar a Yahveh junto con Aserá en el Templo de Jerusalén desde el s.X al VIII a.C. Los datos que arroja el registro de las *gēbîrôt* o reinas madres en la Biblia dan cuenta de su relevancia en el Reino del sur (a excepción de Jezabel, cuya corte habría adoptado el modelo de Judá), el cual se regía por un tipo de sucesión dinástica, más que por liderazgo carismático. De ahí la importancia que la reina madre tendría en la sucesión monárquica. El lenguaje de la adopción divina por parte de Yahveh respecto al sucesor bien pudo implicar también la adopción del monarca por la divina consorte Aserá. Como madre humana del rey, la reina habría funcionado como la contraparte terrenal de la diosa. Esta legitimación divina habría otorgado a la reina madre poder y autoridad, sólo superada por su hijo, el rey.

209 Como expone Julio Trebolle Barrera («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 102): “El acento en la «historia de la salvación» por parte de la teología bíblica ha marginado otras perspectivas de comprensión del mundo religioso de la Biblia, como son las relativas a la creación y la naturaleza, más relacionadas con manifestaciones teofánicas y de carácter místico. Es significativo que sean estos mismos campos que conciernen a la creación como también al mundo de lo sapiencial, los que demuestran mayores paralelismos con las religiones vecinas del antiguo Israel, mientras que la perspectiva orientada hacia la «historia de la salvación» se centra más en los destinos del pueblo elegido. No es de extrañar, por ello, que la mística bíblica pueda tener raíces en las religiones del antiguo Oriente y que su estudio deba tener por ello una vertiente comparativa”.

210 Frederick Murphy, «Apocalypses and Apocalypticism», pp. 159-60.

virtualmente establecen los apocalipsis. Se trata de la Sabiduría como una suerte de hipóstasis o personificación de la sabiduría divina. En el contexto de esta figura podemos encontrar ecos de una divinidad ctónica femenina y su desarrollo influenciado por el mito de la Isis helenizada. Sin embargo, la Sabiduría personificada²¹¹ se encontraba ya en el marco de la literatura sapiencial judía asociada con Dios en la Creación²¹², en la forma de su «aliento o discurso», entronizada en el Cielo. Nos apoyaremos aquí en la exégesis que de esta literatura realiza Gabriel Pérez Rodríguez²¹³, quien señala las fases que constituyen el proceso de personificación o «sacralización» de la Sabiduría.

En la perícopa de Prov 8, 22-31, la Sabiduría toma la palabra, relatando su origen al declarar: “Yahveh me creo” (*qānānî*), lo que puede tener lugar por creación o por generación; “como primicia de sus obras” (*rê’sîṭ*), vocablo que puede considerarse como adverbio, en cuyo caso hay que traducir «al principio» o, como sustantivo, «la primera»; “desde antiguo fui creada/ desde siempre” (*mê’ôlām*), en donde *ôlam* designa un periodo de tiempo indeterminado, pues los hebreos no tienen un término para expresar «eternidad»; “fui formada” (*nasaktî*), en donde el verbo *nāsak* puede significar «consagrar», lo que expresaría la investidura de la Sabiduría en la que recibe su dignidad y cuanto posee, y que recuerda la unción de los personajes llamados a realizar una tarea especial en el pueblo de Dios: los reyes, sacerdotes y profetas.

Se dice que los montes son “plantados”, que la tierra fue “hecha”, pero la Sabiduría fue “concebida”. Ella es, pues, un ser viviente, salido de Dios antes que el universo y de manera distinta. Así, la Sabiduría, no sólo es la primera de las obras antiguas de Dios, sino que tiene un papel activo en la creación. Por eso se dice (vv.27-30) que estaba junto con Dios al realizar su obra a la manera de un arquitecto, en donde

211 El prólogo a *Proverbios* (1-9) –obra compuesta, en su redacción final, a mediados del s.IV a.C.– apunta ya a la sacralización de la sabiduría bajo la declaración de que “El temor de Dios es el principio de la sabiduría” (Prov 1,7) (Gabriel Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel. Aportación a la historia salvífica*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, pp. 175-97).

212 Al igual que la creación del hombre, la obra de la Creación (*Ma ‘āseh Bere ’šit*) generó una gran controversia en los círculos rabínicos. El primer versículo bíblico que GnR cita para referirse al comienzo del Génesis es Prov 8,30, uno de los más empleados en las especulaciones cosmogónicas de la tradición sapiencial (egipcia y ugarítica) debido al importante papel que se le concede a la Sabiduría personificada. La controversia, sin duda, ha podido apoyarse en la ambigüedad del prefijo *be* de la palabra inicial de la Biblia (*–re’ šit*: «principio») que puede significar tanto «en, con, por». Algunos *midrashim* (cf. GnR 1,1 con referencia a Prov 8,22) siguen el sentido instrumental «con» (=por medio de) el principio (=la Torah) creó Dios (Luis Vegas Montaner, «El primer relato de la creación», pp. 11-12).

213 Gabriel Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel*, pp. 175-244.

el término hebreo *‘āmôn*²¹⁴ (del verbo *‘aman*, «fundar establecer firme») se interpreta: «arquitecto, artesano (*‘uman*), orfebre». Fue, pues, ella quien inspiró la armonía de la creación, en cuyas obras fueron quedando impresas sus huellas. Asimismo, dice que se encontraba junto a Dios, como *‘āmûn*, (participio pasivo de *‘āman*, «criar, llevar en brazos, amamantar»). Finalmente, la sabiduría se complace especialmente en el hombre: “Estando mi alegría con los hijos de los hombres” (vv. 31), pues el hombre es un ser creado a “imagen y semejanza de Dios”, capaz de entender los misterios de la Sabiduría, de aceptar sus requerimientos y de alabarla en nombre de toda la Creación. Ella es preexistente al mundo, “principio de las obras de Dios” y se la presenta como persona a la que se le atribuyen acciones personales. Sin duda hay algo más que la mera personificación del atributo divino (cuando se trata del atributo se la identifica, sin más, con Dios) y se le otorgan rasgos que tienden a mostrarla como una realidad distinta.

Llegado el tiempo de Ben Sirá (180 a.C.) la Sabiduría, personificada como una noble reina, hace su propio elogio y, a diferencia de otros pasajes en donde discurre por las calles de la ciudad, aquí profiere su discurso en el Templo, durante una asamblea litúrgica. Ello resalta la importancia de este discurso, a la vez que pone de relieve su mediación sacerdotal (Eclo 24). Al decir la Sabiduría que habita en las alturas y que tiene su trono en una columna de nube, indica que tiene su morada en el cielo, junto a Dios, y que participa, por tanto, de su dignidad y poder (Eclo 24, 3-6). En los vv. 10-12 encontramos que la Sabiduría ha hallado su reposo: el Templo, al que paralelamente el autor llama Sión, Jerusalén, ciudad amada, pueblo de Israel. Si Prov 1,23ss la había presentado ejerciendo el ministerio o mediación profética, ahora se la presenta en su ministerio o mediación litúrgica, lo que indica el interés de Ben Sirá por el culto (50,1-21). La Sabiduría ejerce su ministerio sacerdotal en el Templo y su autoridad en Jerusalén, centro político y religioso de Israel. Estos versos subrayan la expansión de la Sabiduría por toda la Tierra Santa, pues la lista de árboles²¹⁵ para presentar el papel

214 En GnR, 1,1, la palabra *‘amon* recibe la siguiente interpretación “*‘Amon* significa «artesano» (*‘uman*). Dice la Torah: «Yo fui la herramienta artesanal del Santo, bendito sea». Según la práctica del mundo, cuando un rey de carne y hueso construye un palacio, no lo construye exclusivamente con su habilidad, sino valiéndose de la destreza de un arquitecto. Y el arquitecto no lo construye sólo con su propia maestría, sino que utiliza planos y tablas para saber cómo ha de disponer las cámaras, cómo ha de distribuir las puertas. De igual modo, el Santo, bendito sea, consultó la Torah y creo el mundo, pues la Torah declara: «En el principio creo Dios» (Gn 1,1). Y «principio» no es otra cosa que «Torah», como se dice: «El Señor me hizo principio de su proceder» (Prov 8,22)” (Cit. en Luis Vegas Montaner, «El primer relato de la creación», pp. 11-12).

215 La vid, en particular, guarda relación con otros momentos importantes de la Escritura. Del vino se dice que es “alegría de Dios y de los hombres” (Jue 9,13; cf. Ez 17, 5-15; Sal 80,9-12). El Sal 80,9-12 compara al pueblo de Yahveh con una vid que extiende “sus sarmientos hasta el mar y hasta el Gran Río”

litúrgico de la Sabiduría indicaría que la Tierra es en realidad el santuario del Señor, lo que quedaría confirmado en los versos siguientes, en donde los símbolos parecen referirse a Israel y no sólo a Jerusalén. Ello responde a la promesa de Dios a los israelitas en Ex 19,6: “seréis para mí un pueblo de sacerdotes y una nación santa”. Finalmente, en 24, 19-22 hay una invitación a participar de “sus frutos”, en lo que algunos exegetas reconocen una referencia a la Tierra Prometida, “tierra que mana leche y miel” (Ex 3,8; Dt 33,28). Y, dado que la Sabiduría se ofrece a sí misma como alimento (24, 21), se trataría de la enseñanza de la Sabiduría, de sus instrucciones y requerimientos: “Más dulce que la miel” es mi recuerdo («mi nombre»), pues la dulzura de la miel era considerada por los judíos como la mayor de todas (Sal 19,11; 119,103; Prov 16,24; 24,13). Terminado el discurso de la Sabiduría, Ben Sirá la identifica expresamente con la Ley mosaica (24, 23)²¹⁶. Y hace elogio de ésta comparando la abundancia y plenitud de sabiduría que ella contiene con las aguas desbordantes de los ríos más caudalosos, y la riqueza de sus consejos con la inmensidad del mar²¹⁷. Sin embargo, no quiere decir que toda la sabiduría esté en la Ley, ni que haya una identificación rigurosa, pues la preexistencia y eternidad no conciernen a la Ley.

Para el tiempo en que se redacta el *Libro de Sabiduría*, la influencia helenística es notable. En 7,22-24 se dice que hay en ella un “espíritu”²¹⁸: “inteligente y santo”, designación común en los ambientes estoicos del atributo más elevado: *pneuma*, «espíritu inteligente y abrasador»; “único y múltiple” (*monogénés-polymerés*), que expresa nociones complementarias; “sutil y ágil” (*leptón-eukínēton*), la sutileza permite a la Sabiduría pasar a través de todas las cosas, dada su inmaterialidad; “penetrante”, con su inteligencia llega a las últimas causas de las cosas; “inmaculado”, libre de toda mancha, material y moral; “claro”, manifiesta a todos sus enseñanzas ciertas e infalibles, que todos pueden reconocer sin peligro de engaño; “impasible”, no sufre al ponerse en contacto con la materia; “benévolo, bienhechor, amante de los hombres”,

(el Éufrates). Y de «su viña» (Israel) dice Yahveh mismo: “Aquél día (el día del juicio de Yahveh contra los malvados) se dirá: “Viña deliciosa cantadla. Yo Yahveh, soy su guardián; a su tiempo la regaré. Para que no se la castigue, de noche y de día la guardaré” (Is 27, 2s; Ez 17,5-10) (Gabriel Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel*, pp. 175-244; 217-8).

216 En GnR 1,7 leemos “R.Benayah: «El mundo y su contenido no fueron creados sino por amor de la Torah: YHWH con sabiduría –entendiendo la preposición *be* con ambos sentidos (por y con) e interpretando la Sabiduría como la Torah– fundó la tierra» (Prov 3,19) (Cit. en Luis Vegas Montaner, «El primer relato de la creación», pp. 12-13).

217 Para la relación simbólica entre el árbol de la vida, las aguas y el ciclo lunar consultar E. Neumann, «La conciencia matriarcal»: Andrés Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*.

218 El término «espíritu» evoca la idea de «poder activo», a lo cual sigue una lista de 21 atributos. El número es intencionado: como múltiplo de 3 y 7 (números sagrados) pues indica perfección suma.

indicaría que el *pneuma* posee de modo eminente todas las cualidades del hombre virtuoso, o las prerrogativas del sabio ideal; “firme y sereno”, inmutable en la ejecución de sus consejos; “omnisciente y omnipotente”, atributos divinos que menciona frecuentemente la Biblia y que la Sabiduría posee como razón por la que rige el universo. Los vv. 25-26 dirán que es “hálito de poder divino”, metáfora con la que el autor pretende afirmar que la Sabiduría procede de y guarda una relación de intimidad con Dios; “emanación pura de la gloria del Omnipotente”, en donde el término «emanación» (*apórroia*), se refiere a lo que «corre de», a la manera del agua que corre del manantial; “gloriosa”, responde al hebreo *kabôd*, el cual designa la manifestación de la presencia y poder de Dios por medio de sus obras; “omnipotente” (*pantokrátōr*), título propio de Dios y familiar a los judíos; “resplandor de la luz eterna” (la luz es puesta en relación con Dios en las teofanías en Ex 24, 17; Ez 1,27s; Hab 3,4; Sal 49,3; 104,1ss.). La expresión “luz eterna” podría designar la santidad, la pureza trascendente de Dios, y también, la luz del entendimiento divino, la inteligencia, la ciencia divina, si es que no se la relaciona con el v. 25; en este caso sería: la Sabiduría es el resplandor de la inteligencia divina, que ilumina los espíritus. El actuar de la Sabiduría viene a ser como el espejo en el cual queda perfectamente reflejado el actuar de Dios: “imagen (*eikōn*) de su bondad”, pues la Sabiduría siente una predilección especial por el hombre; penetra con su acción en él y se comunica especialmente con los justos. En 4,1 ya dijo el sabio que la sabiduría no entra en alma fraudulenta, ni habita en cuerpo sometido al pecado, y se aleja de los pensamientos necios. Y en 3,9 afirma que la gracia y la misericordia son para sus santos, y la visita para sus elegidos, pues la sabiduría forma con ellos amigos de Dios y profetas. Amigo de Dios se llama a Abrahám (Is 41,8; 2 Cro 20,7), y también a Moisés, de quien se dice que Yahveh hablaba con él “cara a cara”, como habla un hombre con su amigo (Ex 33,11). Así pues, para que el hombre goce del amor de Dios, aquél debe «convivir» con la sabiduría, lo que supone el cumplimiento de sus enseñanzas y, por supuesto, ausencia de pecado. El sabio utiliza el verbo *synoikáō* que significa unión íntima con la Sabiduría, y que en 8,2 expresa con la imagen del esposo y la esposa. El proceso de sacralización de la Sabiduría, que venía ya anunciándose desde *Proverbios*, alcanza su punto culminante en el *Libro de la Sabiduría*. Sobre todo en los cc 6-9, encontramos la más alta revelación veterotestamentaria de la Sabiduría, pues el autor la presenta mediante un conjunto de atributos y propiedades divinos: como partícipe en la creación y gobierno de las cosas, teniendo peculiar amor por los hombres, al grado de hacer de ellos “amigos de Dios” y

profetas (Sab 7, 27), asegurándoles la incorruptibilidad e inmortalidad. Ella da a conocer la voluntad de Dios y conduce a la salvación (9, 18) y es a través de Israel como la Sabiduría podrá darse a conocer en el mundo (18, 4)²¹⁹.

Como señala W.F. Albright²²⁰, en el original arameo de Ahîqar (*Papyrus Sachau*, 53,16-54,1) se lee que: “La sabiduría es de los dioses y para ellos es preciosa; por siempre su reino está en los cielos, pues el señor la elevó”. Este escrito, que data del siglo VI y que se conserva en un documento del siglo V a.C., tiene su contraparte en *I Enoc* 42, 1-2: “Dado que la Sabiduría no encontró lugar donde habitar, ella encontró lugar en el cielo. Cuando la Sabiduría vino a habitar entre los hombres y no encontró morada, regresó a su lugar y habitó entre los ángeles”²²¹. El arameo *hakmetâ*, «sabiduría» es evidentemente la fuente del hebreo *hokmā*, que no aparece en la Biblia sino hasta el período post-exílico. Ha sido observado que *hokmā* resulta demasiado ajena y mitológica para ser un producto nativo del judaísmo. Aparte de que tales hipóstasis, comunes a Egipto y Babilonia, no se encuentran en el Antiguo Testamento, es la rica imaginería con la que la Sabiduría está revestida lo que reclama un origen pagano. La primera sección de *Proverbios* está basada últimamente en modelos mesopotámicos, pero es en Ben Sirá 24, 13-21 que la oda a la Sabiduría personificada alcanza su clímax pues, como «árbol de la sabiduría y la vida», se la compara con el cedro del Líbano, el ciprés de Hermón, la palma, el aloe vera, el olivo, para culminar con la viña, que recuerda a la Diosa del vino y la sabiduría. La novela de Ahîqar, desde su descubrimiento en Egipto, demostró el vínculo entre la literatura legal asiria y judía, así como el origen mesopotámico de la sabiduría e, indirectamente, de *Sophia-Barbelo*²²².

219 Gabriel Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel*, pp. 126-7.

220 Como indica los estudios de W.F. Albright la figura de la Sabiduría tiene tras de sí un complejo mitológico que nos habla de sus antecedentes en las diosas antiguas de la sabiduría y la vida («The Goddess of Life and Wisdom»: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36 [1920], pp. 258-294).

221 El descendimiento y la subsiguiente elevación de Sophia, en Ahîqar y en Enoc, son reflexiones de concepciones mitológicas tales como el descendimiento de Ištar al Hades y su exaltación por el dios del Cielo a una posición de consorte, tal como aparece en la gnosis valentiniana. En el documento gnóstico *Pistis Sophia* encontramos el descenso o caída de *Sophia* y su ascensión con ayuda del Salvador: “¿Quizás dirán el misterio de tu nombre (el Salvador) en el Caos? He sido desposeída de mi luz y estoy en apuros a causa de la Luz, desde que fui emitida. Y cuando he dirigido mi mirada a la altura de la Luz, he bajado la mirada hacia la potencia luminosa que están en el Caos. He subido y he bajado” (Francisco García Bazán [ed.], *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II, Pistis Sophia/Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007, p. 70).

222 Según W.F. Albright, la Madre *Sophia* o Barbelo ocupa las más variadas posiciones en los sistemas gnósticos, desde la «Reina del Cielo» de los arameos, la griega Afrodita Urania, o la Tiâmat/Namrus, entre los mandeos. En el sincretismo occidental de los gnósticos, Barbelo fue identificada con diosas

La Sabiduría es, pues, en el ámbito de la literatura sapiencial judía, la personificación de la sabiduría divina, que alberga residuos de una primitiva divinidad *ctónica* femenina de la fertilidad²²³. Suponemos que la personificación o sacralización de la Sabiduría no sólo tiene una función retórica, sino que está en la raíz misma de esa remitologización –que corresponde al estadio romántico de la religión, de acuerdo con Gershom Scholem– en donde se buscaría rescatar o reinsertar la polaridad sexual en lo divino, aunque espiritualizándolo²²⁴ (no se trata de una hierogamia), y suscitando el

madres celestiales: Ištar, Astarté, Darketo, Isis, Kybele y finalmente tomó el nombre de Sofía, *Achamoth*, aram. *Hakmût*. El bautismo *ποτήριον*, herencia del sumerio *agûba*, es el lavado de agua santa, simbolizando la fuente sagrada y el vaso aguador. El agua santa estaba asociada con la Madre de todo, el primer principio acuoso, y con la diosa de la vida y la sabiduría. Después de lo anterior se entienden mejor los motivos iniciales de la serpiente y el vino en la orla de Sofía. Según Ireneo, algunos gnósticos identificaron a Sofía con la serpiente, aunque ésta última fue, por lo general, puesta aparte como hija de Jaldabaoth, o como «serpiente-forma-razón», que fue asociada con la Caída. La relación entre el Salvador y su madre o hermana, Sofía o Espíritu Santo, fluctuó entre los gnósticos de la misma manera que lo hizo el mito de Tammuz y su madre o hermana en la mitología sumeria. El paralelo más cercano entre los dos ciclos es el matrimonio del Salvador con su hermana caída, a quien él exalta a un trono celestial a su lado. Es interesante notar que ella se cubre con un velo cuando el Salvador viene a saludarla para celebrar el *hieros-gamos*, tal como vemos en Sâbîtu y otras formas de Ištar. Este es el matrimonio del cielo y la tierra, cuya unión produce vida y vegetación. Siduri-Sâbîtu ha sido identificada con Sabbe o Sambethe, llamada la «más anciana de las sibilas» desde el siglo IV a.C. por algunas fuentes caldeas, eritreas y hebreas. Se considera a Sambethe como hija de Noé (por lo que se le atribuye un origen hebreo) y se la identifica con la sibila judeocristiana de los *Oráculos Sibilinos* (escritos entre el s.I a.C. y el s.III d.C.). Ciertamente, en estos escritos la Sibila aparece como hija de Noé; por otra parte, en fuentes coptas se lee que era hermana de Enoc y se la consideraba inmortal como él, Elías y Tobías. Dado que Noé y Enoc, en sus desarrollos seudoepigráficos son reinterpretaciones de uno de los héroes del Diluvio, Atrahasis, es evidente que su pariente inmortal, la Sibila Sambethe, fuera previamente considerada hermana o hija del héroe acadio.

223 Erich Neumann señala que esta sabiduría no sólo constituye una fase primitiva de la cultura, sino un ámbito psicológico que subyace a la actual consciencia o cultura de signo patriarcal: “Esa sabiduría se encuentra referida a lo vivo en su indisoluble y paradójica unidad de vida y muerte, de naturaleza y espíritu, de orden del tiempo y del destino, de crecimiento, muerte y victoria sobre la muerte. A esta figura femenina de la sabiduría de lo vivo no le corresponde un orden legal abstracto y desvinculado, en el que hubiera cuerpos muertos o átomos girando en el espacio vacío, sino que es una sabiduría que está unida y permanece unida con la tierra, con el crecimiento de lo orgánico y con la experiencia ancestral en nosotros. Es la sabiduría del inconsciente y del instinto, de la vida y de la aferencia (*Bezogenheit*)” («La conciencia matriarcal»: Andrés Ortiz Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 89). Hemos visto con Gershom Scholem lo que se comprende por «estadio primitivo o mítico de la religión»: aquél en el que las fuerzas naturales y los númenes se identifican. Ahora bien, se puede establecer una correspondencia entre dicho estadio y lo que Neumann designa como «etapa *uroboros*» –o según lo llamó Lévy Bruhl: *participation mystique*– en el desarrollo de la conciencia humana: “We find the mystical element in the *uroboros stage*, the early psychological stage of original unity, in which there is as yet no systematized consciousness, the stage characterized by what Lévy- Bruhl has called *participation mystique*. In this situation, where man and world, man and group, ego and unconscious are intermingled, the mystical element is manifested in the fact that the ego has not yet detached itself from the non-ego [...]. The incomplete separation of the ego from non-ego characterizes the original *uroboros state*, which lives in the psyche of mankind as the archetype of paradisiacal wholeness” («Mystical Man»: Joseph Campbell [ed.], *The Mystic Vision*, 375-415, pp. 377-8).

224 “Si bien la religión nace de la cultura matriarcal paleolítica, en ella se realiza una posterior racionalización de signo patriarcal masculino, viniendo a ser la primera nuestro inconsciente colectivo, mientras la segunda se yergue como nuestro consciente colectivo. Esta racionalización tiene consecuencias ambivalentes. Si por un lado representa una primera emancipación de la fascinación numinosa personificada en la Gran Antepasada, Madre Natura y sus fuerzas, este desapego del inframundo ctónico-telúrico viene a significar un movimiento de desafección, desimbricación y esquizofrenia de nuestra razón

vínculo personal-afectivo²²⁵ hacia el conocimiento de la sabiduría de Dios. Esta

respecto a su orígenes cada vez más desvalorados. Al proceso de des-animación de la materia en la técnica y la tecnología, corresponde el paralelo proceso de des-materialización o espiritualización de lo divino o bien, una metafisización de la realidad física” (A. Ortiz-Osés, «Hermenéutica simbólica»: Andrés Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 238-9). Insistiremos en que la remitologización no constituye un retorno a la etapa mítica de los comienzos, sino a una realidad en la que aparece ya el signo de la consciencia individual emancipada. Según explica E. Neumann, con referencia a la tradición rabínica: “A la manifestación de la diosa-luna-Sofía le corresponde un proceso de transformación de lo femenino mismo que atraviesa todo su espíritu-carácter. Este arquetipo transpersonal-celeste del espíritu femenino se encuentra en oposición a la inconsciencia telúrica de la Deméter arquetípica que no quiere ceder a su hija Kore [...]. El Midrás judío narra que al inicio de la creación, el sol y la luna habrían sido del mismo tamaño, mas por un desgraciado acontecimiento la luna se habría reducido, convirtiéndose el sol en la estrella dominante. Hay sin embargo una alusión al reestablecimiento de la situación originaria en la promesa que Dios hace a la luna: *Algún día serás otra vez tan grande como el sol; y el brillo de la luna será como el brillo del sol* (M.J.bin Gorion, *Die Sagen der Juden*, vol.I, s.16)” («La consciencia matriarcal»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 94-95).

225 La actitud de confianza y amor a Dios, que aparece en las colecciones más antiguas de Prov (16, 20; 28, 25), se encuentra en los fragmentos más «sacralizados». Ben Sirá recomienda: “Los que temen al Señor, confiad en él” (2,8) y en 1, 15-17 pone en paralelo a los que “temen” y a los que “aman” al Señor. Al inicio del *Libro de Sabiduría* destaca la exhortación afectiva hacia la sabiduría y la justicia: “Amad la justicia los que gobernáis el mundo, tened buenos sentimientos para con el Señor y buscadlo con corazón sincero, pues se deja encontrar por los que no le exigen pruebas y se manifiesta a los que no desconfían del él” (Sab 1,1-2). De acuerdo con el comentario de John J. Collins sobre la novela helenística *José y Asenet*, la conversión al judaísmo de Asenet es simultánea a la atracción romántica que siente por José y la celebración de su matrimonio. La analogía es similar a la manera en que Platón en su *Banquete* describe la búsqueda de la verdad filosófica como una búsqueda amorosa (*Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1986, pp. 211-212). De acuerdo con E. Neumann, el ámbito emotivo se relaciona con la consciencia matriarcal en su manera de «comprender», «concebir», diversa de la aproximación patriarcal: “La consciencia matriarcal quedará, así, ubicada simbólicamente no en la cabeza, sino en el corazón. En este contexto, «comprender» es también un acto del sentimiento envolvente y, con frecuencia, por ejemplo en los procesos creadores, este acto reclama la participación afectiva más intensa para que pueda relucir y evidenciarse algo. Por el contrario, el proceso de abstracción y pensamiento de la consciencia patriarcal es «frío» y la objetividad que exige implica un distanciamiento que presupone el tener la sangre y la cabeza frías” («La consciencia matriarcal»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 79).

Efectivamente, la personificación de la Sabiduría obedece a la relación afectiva hacia la instrucción que los sabios buscaban sembrar en los discípulos. Según exponen filósofos como Martin Buber o Jaques Derrida, el amor es un vínculo que se establece siempre entre las instancias personales de un «tú» y un «yo», no así entre un «yo» y un «ello» impersonal. Uno de los rasgos que Juan Martín Velasco atribuye a la categoría religiosa de «Misterio» es el de ser «Presencia» pues “designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionalmente en ese acto de darse a conocer, de automanifestarse en incluso autodonarse que llamamos precisamente hacerse presente. Un acto, con todo, que requiere, para poder ser aplicado a Dios, ser elevado a un grado extremo que expresa el uso del superlativo *Praesentissimus*, al que recurren san Agustín, san Buenaventura, J. Tauler y otros místicos. El superlativo, que de alguna manera supone una trasgresión de la gramática, intenta expresar la calidad enteramente original de la presencia a la que se refiere” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 144). Finalmente, atenderemos a lo señalado por E. Lévinas respecto a la concepción de lo femenino en el mundo judío antiguo y moderno: “El Eterno Femenino, que toda una experiencia amorosa fruto de la Edad Media conduce, a través de Dante, hasta Goethe, falta en el judaísmo. Jamás tomará lo femenino el aspecto de lo divino. Ni Virgen María, ni siguiera Beatriz. Por la mujer es abierta la dimensión de lo íntimo y no la dimensión de lo alto. De la existencia femenina se retendrá, sin duda, la misteriosa interioridad, que permite sentir como si fuera una novia el Sábado, la Torah misma y, muchas veces, la Presencia divina junto a los hombres, la Shejiná. Pero las imágenes no se convierten en modo alguno en figuras femeninas. No se las toma en serio. Las relaciones amorosas en la Escritura se interpretan simbólicamente y denotan relaciones místicas” (*Difícil libertad*, p. 61).

personificación-símbolo-mediador no sólo tiene, pues, una función retórica, sino teo-onto-lógica, es decir, que suscita una forma de relación nueva, que da paso a un tipo de experiencia religiosa distinta. Según señala Gilbert Durand:

[...] todo simbolismo es una especie de gnosis, o sea, un procedimiento de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental. Como gnosis, el símbolo es un «conocimiento beatificante», un «conocimiento salvador», que, ante todo, no necesita un intermediario social, es decir, sacramental y eclesiástico. Pero esta gnosis, por ser concreta y experimental, siempre tenderá a incluir al ángel entre los mediadores personales en segundo grado: profetas, mesías y, sobre todo, la mujer. Para la gnosis propiamente dicha los «ángeles supremos» son Sofía, Barbelo, Nuestra Señora del Santo Espíritu, Helena, etc., cuya caída y salvación representan las mismas esperanzas de la vía simbólica: la conducción de lo concreto a su sentido iluminante. Es que la Mujer, como los Ángeles de la teofanía plotiniana, posee, al contrario del hombre, una doble naturaleza que es propia del *symbolon* mismo: es *creadora* de un sentido y al mismo tiempo su *receptáculo* concreto. La femineidad es la única mediadora, por ser a la vez «pasiva» y «activa»²²⁶.

La remitologización podría ser paralela a una reinmanentización de Dios en el mundo, en donde el símbolo central, la Sabiduría, en su papel mediador, sería a la vez una vía de salvación y una «salvadora»²²⁷. En este sentido, la Sabiduría (*hokmá*) o Torah Celestial no es sólo vía sino «Presencia» anunciadora y generatriz de la Creación nueva. De manera que la Sabiduría no es empleada en forma meramente alegórica, sino simbólica, pues obedece a una necesidad teológica legítima en donde la distancia trascendente de Dios para con el hombre y el Cosmos había propiciado la emergencia de una figura medial, que funcionara como vía de religación. En este sentido, retomamos los postulados de José Gómez Caffarena al hablar de una religión de «tipo profético», centrada en la acción del sujeto en su radical distancia para con Dios, y la incursión, en

226 Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp. 41-2.

227 Sirva sólo como referencia el mito de Gilgamesh en lo que podría constituir un principio común al Oriente semítico, a saber, que el «sabio» es el único que logra escapar a la debacle universal. Así lo vemos en las palabras que Ea/Enki (dios de la sabiduría) dirige a Enlil, justificando el haber anunciado el Diluvio a Uta-Napištim: “Tan solo he mostrado un sueño a un hombre verdaderamente sabio, y él ha comprendido el secreto de los dioses. ¡Sin embargo, ahora (está en tu mano) decidir cualquier cosa para él” (vv. 186-88). Asimismo, en la versión acadia del mito, Atram-Hāsis, el «extremadamente sabio» fue el único superviviente del Diluvio desencadenado contra los hombres por los dioses superiores (Annunaki) al haber “comprendido la voluntad de los dioses”. Atram-Hāsis es premiado con la inmortalidad (Franco d’Agostino, *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 176ss). Cabe añadir que existía la convicción, común a la época helenística, de que el individuo sabio, capaz de entender la estructura del cosmos, era también el justo que podría acceder a la inmortalidad (John J. Collins, «Cosmos and Salvation. Jewish Wisdom and Apocalypticism in Hellenistic Age»: *History of Religions*, [1977], 121-142, p. 137).

este caso, de la religión de «tipo místico»²²⁸, inmersa de por sí en una cierta continuidad o pertenencia cósmica.

II.3.2 Teología de la Creación

Leo G. Perdue,²²⁹ quien se ha dedicado a la construcción de una teología sobre la

228 Como hemos mencionado, existe una relación entre las culturas de signo matriarcal y la religión de «tipo místico». Ahora bien, como señala E. Neumann, en su vertiente psicológica esta tendencia está regida por el ámbito de la interioridad: “Este conocimiento de la conciencia matriarcal, cuando es considerado desde la perspectiva de la conciencia patriarcal, comparece como algo incontrolable, arbitrario y, especialmente, como místico. En sentido positivo, este conocimiento sólo encuentra el núcleo de la cosa en la «realización». De esta clase son los conocimientos de los misterios auténticos y de la mística, que no son verdades comunicables, sino transformaciones vivas, y que sólo tienen una validez necesaria para aquellos que de algún modo han pasado por una experiencia similar” («La conciencia matriarcal»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 86-7).

229 Leo Perdue (*Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Nashville, Abingdon Press, 1994, pp. 22-6, 31-48) ofrece una revisión de las obras que considera antecedentes de su trabajo. En primer lugar sitúa a G. Ernest Wright, uno de los primeros miembros del movimiento teológico de la postguerra, para quien la dificultad para enlazar la «teología de los hechos históricos de Israel» con la literatura sapiencial radicaba en que aparentemente en ésta última no existe una referencia explícita o desarrollo de una doctrina sobre la historia, la elección o la Alianza. Por otra parte, otro aspecto que problematiza su estudio es el carácter intercultural, es decir, que refleja visiones religiosas y morales que son comunes a las culturas de Oriente Próximo. Dándole mayor atención a esta literatura, Gerhard von Rad sumó lo que constituye el «credo» primitivo de Israel: la promesa a los padres, el Éxodo de Egipto, la estancia en el desierto, y el don de la tierra prometida, señalando un segundo complejo de fe que se desarrolló en Jerusalén y en Judá durante el tiempo de la monarquía: la «tradición de David-Sión». La noción de Jerusalén como el centro del cosmos –en donde el Dios de la Creación y la historia establece su residencia– dio paso a la «teología de la Creación». Sin embargo, esta teología no obtuvo relevancia para la fe israelita sino hasta el período del Exilio (Segundo Isaías). Von Rad argumenta que la doctrina sobre la Creación servía como prolegómeno a la historia de salvación y que, por lo general, era vista con suspicacia dada su asociación con la religión de la fertilidad y la revelación natural. Efectivamente, la temprana sabiduría discernía un orden oculto en la realidad, pero no operaba con la idea de «naturaleza» o del «cosmos griego». En vez de esto, la realidad aparecía como inestable e incluso imponderable. Anteriormente al Exilio, el fundamento de la sabiduría era el temor a y la fe en Dios, sin buscar comprenderle más allá de lo ponderable. La segunda fase de esta tradición, que se formula en tiempos postexílicos, es considerada por von Rad como una «teología sapiencial». Ahora, la Sabiduría es la mediación de la revelación, la maestra de las naciones, y el principio divino que anima el mundo desde su creación. La Sabiduría era un regalo divino a los hombres y revela a ellos la voluntad y naturaleza de Dios. Sin embargo, en Qohélet, el tono es de escepticismo y de impasible resignación ante lo que sale del marco de la casuística humana. Según von Rad, esta insuficiencia para descubrir a Dios hizo que la fallida sabiduría desembocara en la apocalíptica. Por su parte, Claus Westermann detecta dos polos en la construcción teológica de la Escritura: «soteriología» (historia) y «bendición» (Creación). Este segundo polo incorpora el poder divino que preserva la vida y sostiene la continuidad del orden de la Creación. La bendición divina incluye el don de la procreación, la provisión de sustento y el soporte de las estructuras vitales. Para Westermann, la Creación está más allá de la historia y la sabiduría no está limitada al pueblo elegido, sino que tiene un alcance universal. De acuerdo con este autor, Israel heredó su comprensión de la Creación divina del Cercano Oriente y, como sus fuentes, desarrolló dos tradiciones: la «creación de la humanidad», la más antigua, y la «creación del mundo». Sin embargo, tampoco Westermann da otro papel a la sabiduría que la ser un prólogo a la historia de la redención. Brevard Childs (*Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970) en su teología del Antiguo Testamento argumenta que Israel entendió la Creación no sólo como el comienzo de la actividad creadora de Dios, sino como el comienzo de la historia salvífica de Israel. Finalmente tenemos la teología feminista, propulsada por Phyllis Trible (*God and the Rethoric of Sexuality*, SCM Press, New York, London, 1992), quien se abocó a señalar los momentos de la escritura en donde Dios es descrito mediante imágenes femeninas. Trible demostró que lo

literatura sapiencial veterotestamentaria, tiene como objetivo principal mostrar la teología de los sabios de Israel mediante una interpretación que tome en cuenta el paradigma de la metáfora y la imaginación para el estudio de los cinco libros más importantes: *Proverbios*, *Job*, *Qohélet* (Eclesiastés), *Ben Sirá* (Eclesiástico) y *Sabiduría*. La tesis consiste en que la «teología de la creación», y su afirmación correlativa, la «providencia», estuvieron en la médula de lo que estos sabios comprendían por Dios, el mundo y la humanidad. Así, el criterio de que la Creación es teológicamente menos importante que la historia de salvación, la Alianza y la Ley no está basado en un análisis exegético, sino en los criterios teológicos con las que algunos estudiosos trabajaron.

Perdue clasifica su teología de la literatura sapiencial en cuatro núcleos temáticos: «antropología», «cosmología», «teodicea» y «dialéctica entre antropología y cosmología». Respecto a la «antropología», Dios había proveído de los órganos de percepción y entendimiento al hombre para poder conocer el orden de la realidad. Con relación a la «cosmología», hemos visto que el modelo de orden cósmico que presenta la literatura sapiencial se aproxima en gran medida a las concepciones de otras culturas del cercano y medio Oriente, entendido como «verdad, justicia, orden». El término hebreo para «orden», «justicia», es expresado en la raíz *šdq*, que originalmente designa orden cósmico concretizado en la sabiduría y la Ley, mantenido en la esfera social mediante el rey, mientras que *šedaqah* (rectitud) implica comportamiento y pensamiento que propician un orden justo en la sociedad. De aquí se deriva el término *šaddîq* (el justo), quien vive en armonía con Dios y la sociedad y experimenta el bienestar en vida²³⁰. Con respecto a la «teodicea», hay quienes han visto en ella el problema central

masculino y lo femenino, juntos, engloban la imagen de Dios. Así, la autora procede a examinar los textos que hablan del «vientre» o «útero» (*rehem*), señalando que la palabra extiende su sentido a las abstracciones de compasión, caridad y amor, es decir, rasgos maternos en términos de concepción, gestación, parto y nutrición. El vientre es el lugar en la Biblia hebrea, incluidos los textos sapienciales, en donde Dios crea y predestina la vida humana. A estas imágenes, comenta Perdue, podría añadirse el rol de la Sabiduría femenina en la formación del cosmos y como mediadora entre Dios y la humanidad.

230 La situación social de la literatura sapiencial tiene, en primer término, la figura de los ancianos (*zēqēnîm*) como cabezas de la unidad familiar-patriarcal, el clan (*mišpāhâ*) y la tribu (*šēbet*) en lo que fue la primera y básica organización de la comunidad israelí: la «casa del padre» (*bēt 'āb*). Dentro de la familia, el padre era el sabio o maestro responsable de la socialización de los hijos en las tradiciones de la familia y de las largas unidades sociales. Sin embargo, las madres también tenían autoridad en relación con la enseñanza y disciplina (*mûsār*) en los asuntos internos a la familia. Esta unidad social comienza a fragmentarse con la instauración de la monarquía. Una vez que se crea el Estado de Israel, los ancianos cumplen las funciones de consejeros de corte. Se habla de que los libros sapienciales que han sido atribuidos a Salomón como *Qohélet*, *Cantar de los Cantares* y *Sabiduría* de Salomón es sólo una manera de indicar el patronato de la Casa de David. La emergencia de un sistema monárquico requería no sólo la introducción de un sistema administrativo nuevo, sino también una nueva tradición social, religiosa e intelectual. Estos sabios sentaron las bases de las instituciones socio-políticas y religiosas de Israel y Judea (gobierno, religión, ley, milicia y economía). El rito monárquico fue diseñado para asegurar la

que ocupa la literatura sapiencial. Dado que el caos amenaza constantemente todas las áreas de la vida, se hace necesaria la formulación de una «teología de la Creación». Según James Crenshaw,²³¹ la amenaza del caos aparece en tres áreas fundamentales: perversión humana, ignorancia humana y consciencia humana de la presencia divina. En cuanto a la perversión humana, y de acuerdo con Qohélet, el hombre es por sí mismo responsable de la corrupción del orden del mundo creado; la ignorancia es la falta de conocimiento y de habilidad para percibir la actividad divina y, por último, el tercer área es explicado por Crenshaw como una tensión que surge entre los polos de «trascendencia» e «inmanencia» ante el misterio de Dios. En este sentido, la Sabiduría personificada vino a significar el intermediario entre el creador trascendente y el mundo humano.

Finalmente, la «dialéctica entre antropología y cosmología» ha sido analizada principalmente por von Rad. Para el teólogo alemán, desde la más temprana etapa de la tradición sapiencial se exponen las limitaciones del hombre para conocer los caminos de Dios. En un inicio, la fe y la razón no eran para los sabios términos contradictorios, pues creían que el conocimiento de Dios no era radicalmente distinto a su experiencia y conocimiento del mundo. Sin embargo, la libertad de Dios no podía nunca ser contenida en un sistema de retribución. El Dios de los sabios trascendía el conocimiento humano y las construcciones ideológicas impuestas a la actividad divina. Se formula así una tradición antropológica (diríamos humanista) y posteriormente una cosmológica (teológica). Sin embargo, la más importante es la última etapa, la cual está vinculada con la lírica sapiencial en donde la Sabiduría es colocada en el Templo. Leo Perdue habla de que la «dialéctica entre antropología y cosmología» representa la mejor aproximación a la literatura sapiencial y debe ser considerada como una verdadera

bendición divina y la renovación de la bonanza, permitiendo que el Estado continuara. Finalmente, un tercer ámbito en el que se inserta la tradición sapiencial es la institución de las escuelas que tienen como finalidad educar a administradores, escribas, juristas y maestros. La noción de escuelas (en Ben Sirá, *Bēṭ Midrāš*=«casa de estudio») es difusa y no se sujeta a un espacio físico o habitáculo específico (casas privadas, edificios públicos, santuarios); se trata del oficio de la enseñanza y de la disciplina (*mûsār*), como base para la formación de un miembro íntegro y acreedor a cargos de poder en la sociedad israelí durante el reino de los seléucidas. Es probable que, siguiendo el modelo de las culturas del Cercano Oriente, las escuelas judías estuvieran asociadas a templos. En este periodo, el lugar del Templo en la sociedad judía continuó creciendo en significación, y la asociación entre los escribas y la enseñanza religiosa de la Torah parece haberse hecho más estrecha que antes de la caída de Jerusalén. La educación, sin embargo, no concluía al término de la instrucción formal, pues volverse sabio era un proceso que continuaba por toda una vida en la búsqueda por vivir en armonía con Dios, el cosmos, el orden social y la naturaleza humana (Leo Perdue, *Wisdom and Creation*, pp. 69-74).

231 James Crenshaw («Introduction: The Shift from Theodicy to Anthropodicy»: *Theodicy in the Old Testament*, London, SCM Press, 1983, pp. 1-16) señala que el problema de la *teodicea* se encuentra en relación directa con el proceso de sacralización de la sabiduría.

dialéctica, es decir, no como un desarrollo que pone énfasis o antepone un aspecto al otro²³².

Para adentrarnos en la mencionada dialéctica entre «cosmología y antropología» es útil recordar que las instituciones sociales de Israel fueron consideradas como reflejo del orden cósmico aunque, por lo general, son esferas que se estudian separadamente. En relación con la naturaleza de Dios, el discurso metafórico²³³ se centra de manera predominante en la actividad creadora, en donde las metáforas incluyen «fertilidad», «arte», «palabra» y «combate». De aquí se infiere que como creador y sostenedor, Dios es rey, juez, artista, guerrero, pariente, amante, esposo y sabio:

Fertilidad. En las culturas del Cercano Oriente, para hablar del origen y mantenimiento del mundo, se relataba el encuentro sexual entre las divinidades (teogonía o hierogamia), gracias al cual la realidad había sido creada y sostenida. La religión popular en Israel concibió una divinidad femenina de la fertilidad (Aserá) como consorte de Yahveh. Sin embargo, los profetas adoptaron esta metáfora para hablar de Israel como consorte o novia de Yahveh, su amante y esposo (Is 54, 5-8; Jer 3,1; 4,4; Ez 18, Os 2). Como esposo y amante de Israel, Yahveh proveía de vida, dando la lluvia e incrementando la fertilidad del suelo. Como «Señor del vientre», Yahveh aseguraba la vida a las presentes y futuras generaciones. Los sabios, a su vez, adoptaron la metáfora de la fertilidad para hablar de la Sabiduría como amante y consorte de Dios. A través del amor a la sabiduría y su incorporación en la vida, los hombres participaban en el poder creador y generador de la realidad. La sabiduría es nombrada como amante, hieródula, y diosa de la fertilidad que busca atraer a jóvenes estudiantes a su seno (Prov 7; 9,1-16); como Reina del Cielo, y como consorte de Yahveh, provee de vida, fertilidad y bendición a aquellos que la aman y siguen su instrucción. En el marco de las actividades divinas, la Sabiduría se vuelve el instrumento de la Creación y mediadora entre Dios y la humanidad (Prov 8, 2-31).

Arte. En el contexto de las culturas del Cercano Oriente, las actividades de las deidades creadoras son descritas algunas veces en términos de la arquitectura y la construcción para hacer del cosmos una casa, un elegante palacio o una ciudad en donde habitan los humanos. En Prov 9,1-6, la Sabiduría construye su casa o templo sobre siete pilares, señalando su belleza, fuerza y perfección. Ahí, ella

232 Leo Perdue, *Wisdom and Creation*, pp. 50-9.

233 Mientras el lenguaje describe la realidad, la metáfora va más allá de la mera descripción para participar en el proceso de la «construcción del mundo». Ésta ha sido llamada por los teólogos modernos «teología de primer orden», en contraste con aquella que se construye mediante afirmaciones sistemáticas, considerada como «teología de segundo orden». Para Leo Perdue, el criterio de la «teología de primer orden» no sólo debe ser traducido en términos del «segundo orden», es decir, en afirmaciones analíticas y explicables mediante la razón, sino que debe ser tomado en su expresión y significado poético, que se dirige a la captación sensorial y emotiva y que revela una verdad que no puede prescindir de la forma para designar la naturaleza de Dios, la humanidad y el mundo. Los sabios imaginan la naturaleza de Dios, así como su carácter y actividad, mediante el uso de metáforas referidas a objetos que se pueden captar con los sentidos y que son comunes a la sociedad israelita y judía para construir su discurso teológico. Otra vertiente de la imaginación sapiencial se propone abordar la naturaleza humana y su destino en la construcción de una antropología teológica. De acuerdo con C.H. Dodd, el sentido de la parábola, al menos tal como aparece en los Evangelios, no sólo denota o expresa un uso metafórico, sino que guarda un origen ontológico, es decir, que parte de que el orden natural y el sobrenatural forman ya un solo orden (*Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974, p. 31).

invita a los estudiantes a habitar, es decir, a comprometerse con el estudio de la tradición sapiencial.

Palabra. Esta es, nuevamente, una metáfora común a las culturas del Cercano Oriente en donde el creador efectúa su obra mediante el lenguaje. Algunas variaciones de esta metáfora son espíritu, aliento, sabiduría, edicto y pensamiento. Bajo este uso, Dios es percibido como un rey que decreta o un sabio cuya sabiduría imagina y trae a la vida a las creaturas y el mundo, o bien, un poeta cuyo elegante lenguaje modela una obra de coherencia estética, belleza y justicia admirables. El poder del aliento divino anima la existencia, mientras que su ausencia trae consigo la esterilidad y la muerte. Como voz de Dios, la sabiduría está presente en cada parte de la Creación, va en la búsqueda de aquellos que desean vida, revela la voluntad divina y señala el camino de la bendición. Para los sabios, el lenguaje contiene el poder para crear y para destruir. Ben Sirá habla de la Sabiduría como saliendo de la boca de Dios y luego extendiéndose por la creación como una niebla.

Batalla. Tal como observamos en la serie de variaciones que derivan del mito cananeo del combate entre el guerrero divino Baal y el dios del mar Yam, el Dios creador es comprendido en la tradición sapiencial judía como un guerrero que combate la rebelión del caos, frecuentemente personificado como un dragón o serpiente, quien reside en las aguas cósmicas. Al derrotar al caos, el creador asciende al trono y luego crea el mundo y decreta el orden de la Creación y la humanidad. Este orden no es invulnerable, pues continuamente se ve atacado por las fuerzas del caos que buscan destruir el gobierno cósmico. En este ciclo de metáforas, el creador es tanto el divino guerrero que lucha contra el caos por la supremacía sobre el cosmos, como el rey victorioso que asume regir ante la asamblea divina.

Dentro de la vertiente «antropológica», correlativa a la «cosmológica», la humanidad y los individuos son creados y sostenidos por los actos divinos de fertilidad y crianza, y por la insuflación del divino espíritu. Dios es quien engendra el mundo a través de su Sabiduría, quien forma al hombre en el vientre. Los hombres son descritos como hijos de Dios, concebidos en el vientre, dados a luz y nutridos en la vida por el «divino pariente». Job se queja de que Dios lo haya creado con sus propias manos y luego, una vez nacido, se torne en su contra para destruirlo. Tal como dice Elihu (Job 34,14-15) toda «carne», incluida la de los humanos, es totalmente dependiente del aliento o espíritu de Dios para existir. Qohélet 11,5 observa que es en la muerte cuando este aliento, dado en el nacimiento, retorna a Dios; los humanos son, pues, seres mortales animados por el aliento divino. Las metáforas para referirse al hombre como rey o como esclavo están en la misma constelación cosmológica y antropológica del Cercano Oriente. En Israel, los humanos, hombres y mujeres, fueron creados a imagen de Dios y recibieron la comisión de gobernar como vicarios de Dios sobre toda la Creación²³⁴. Elegidos por la Sabiduría, reyes y príncipes reinan sobre la tierra y

234 La exégesis rabínica ha interpretado esta «semejanza» de diversas maneras. En algunos casos, como vemos en GnR 8,1, la «semejanza» se refiere únicamente a las facultades superiores del hombre: “R. Tifday dijo en nombre de R.Aja: Los seres superiores fueron creados a imagen y semejanza [de Dios], y

sostienen la vida a través de una ley justa (Prov 8). Evocando la tradición de la soberanía humana en Gn 1 y 9, así como en Sal 8, Ben Sirá habla de Dios dando a los humanos dominio sobre la Creación. La palabra *mašal* no sólo significa la forma en que cada enseñanza de los sabios fue colocada, sino que significa también la habilidad para gobernar la vida. Así, la metáfora de los hombres como reyes de la Creación declara y afirma que la naturaleza humana no era corrupta, sino intrínsecamente buena. Job habla, sin embargo, con amargura al descubrir que es la esclavitud, no el reinado, el papel y destino de la humanidad. De alguna manera, la diatriba de Job gira en torno a la pregunta sobre la soberanía humana sobre la tierra.

La metáfora de la esclavitud, propia también del Cercano Oriente, tuvo gran prominencia en Mesopotamia, en donde los dioses habían creado a los hombres como esclavos para liberarse de sus tareas. En Israel, la metáfora de la esclavitud fue usada para describir la relación de obediencia de la humanidad para con Dios. El primer hombre en la historia de la Creación fue creado para trabajar (*‘abad*) el jardín, una tarea que viene a ser pesadosa tras la caída (Gn 2-3). De cualquier manera, como metáfora de la existencia humana, fueron Job y Qohelet quienes la describieron en términos de esclavitud, una aserción que se opone a la antropología monárquica que resurge en tiempos del Exilio. Al hablar de humanidad en imágenes y actividades asociadas con los esclavos, se niega la libertad, haciendo de la predestinación una afirmación teológica. Además, la metáfora sugiere que la malvada naturaleza humana inclina a los hombres al mal y les niega la habilidad de comprometerse en acciones que crean y sostienen un orden justo en el cosmos y en el sociedad humana.

En relación con las «metáforas de la realidad», ésta se construye con referencia a las instituciones sociales y políticas, comunes a la vida de Israel y de Judá. Ambas existían dentro de la configuración sociopolítica de la nación, primero como monarquía y luego como colonia imperial, mientras que la familia era la unidad básica de la sociedad. Los sabios construyeron un modelo en el que, por un lado, las instituciones de Israel y Judá estaban asentadas en el orden de la Creación y legitimadas por Dios y, a su vez, estas instituciones, en particular la monarquía y la familia, servían como metáforas

no procrean, mientras que los seres inferiores procrean, y no fueron creados a [Su] imagen y semejanza. Dijo el Santo, bendito sea: «He aquí que Yo voy a crearlo a [Mi] imagen y semejanza, como parte de los seres superiores, y él va a procrear, igual que los seres inferiores». R. Tifday refirió en nombre de R.Aja: Dijo el Santo, bendito sea: «Si Yo lo creo como uno de los seres superiores, vivirá [para siempre] y no morirá, y si como uno de los seres inferiores, morirá y no vivirá [en el mundo futuro]. Así que Yo voy a crearlo con atributos tanto de los seres superiores como de los inferiores: si peca, morirá; y si no peca, vivirá» (Cit. en Luis Vegas Montaner, «El primer relato de la creación», p. 22).

de la realidad divina. Las actividades divinas fueron concebidas mediante imágenes asociadas con un monarca quien, junto con su consorte –Reina del Cielo, Sabiduría divina–, reinaba sobre el cosmos y las naciones. Asimismo, la realidad divina incluía una dimensión familiar en donde las actividades y relaciones de Dios estaban asociadas con imágenes que sugieren un pariente divino, esposo y amante de la Sabiduría. En la voz del maestro, todos los hombres, pero en particular los sabios, eran considerados «hijos» de Dios y la Sabiduría. Las metáforas centrales de la realidad son, pues, las siguientes:

Reino. Mediante la metáfora de Dios como rey, la Creación se comprende en las culturas del Cercano Oriente como un reino sobre el cual la deidad gobierna mediante decretos para ordenar y sostener la naturaleza y la vida social. Uno de los actos del creador al ordenar la realidad es establecer la civilización: cultura, ciencia, agricultura e instituciones socio-políticas. En Job (1-2, 42, 7-17) Yahveh actúa como un rey en la asamblea divina, decretando los destinos de las naciones y los individuos.

Casa. Yahveh es descrito en imágenes de pariente o marido, mientras que la Sabiduría es concebida como hija y amante. Los sabios son hijos de Dios y de la Sabiduría. Los estudiantes son hijos y los maestros son padres.

Ciudad. En Proverbios 1,3 y 9, la Sabiduría va a la ciudad e invita a los estudiantes a tomar el curso del estudio. Ella camina entre sus paredes, enseña en sus puentes, se sostiene en sus esquinas y calles, y toma residencia en la acrópolis, exhortando a los simples aprender de ella. Ben Sirá da un paso más allá al hablar de la Sabiduría como quien tiene su residencia en la ciudad, especialmente en el Templo.

Jardín. El mundo es también un campo fértil, lleno de vida, en donde los humanos y otras creaturas habitan. La metáfora del jardín, originalmente usada por el Yahvista para describir el estado original del mundo antes de la caída, es tomada por los sabios para describir la idealidad atisbada en su imaginación. La Sabiduría es el árbol de la vida, plantado en el fértil jardín, el cual ofrece sus frutos aquellos que han tomado parte en la nutrición.

Finalmente hay que considerar que la «teología de la Creación» y su función providencial contenida en la literatura sapiencial no es menos importante en textos fuera de este género. Así, la fe universal del documento sacerdotal, en donde la ley del *sabbath* es puesta en el contexto de la creación y el orden del cosmos, o bien, las imágenes de Jeremías, en donde la destrucción de Judá es vista como un retorno al caos, así como la teología del Segundo Isaías, que incluye un Nuevo Éxodo y una Nueva Creación, son ejemplos del papel que la Creación y la providencia tienen en escritos no sapienciales. Lo anterior nos dice que incluso la interpretación de la historia salvífica y la Alianza estarían incompletas sin tomar en cuenta los contenidos cosmológicos y antropológicos. En resumen, el lugar de Israel en el mundo y la relación del pueblo

elegido con otras naciones sólo pueden ser comprendidos apropiadamente con referencia a las preguntas sobre la naturaleza del cosmos y la humanidad ²³⁵.

De acuerdo con John J. Collins²³⁶, el *Libro de Sabiduría* es, dentro del compendio de la literatura sapiencial bíblica, el que guarda un vínculo más estrecho con la literatura apocalíptica. Es notable que el único libro sapiencial que participa de la escatología sea un producto de la diáspora influenciado por la filosofía helenística. El Pseudo Salomón habría afianzado su mensaje no en la mera literatura proverbial, sino que su interés tiene en vista el universo y el destino humano, es decir, que hay un orden en el mundo que se dirige a su salvación y bienestar. La tendencia salvífica de este orden se explica por la presencia de la justicia en el mundo: “Él lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni el abismo reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal” (Sab 1,14-15). De ahí que el exordio se dirige a entrar en armonía con ese «espíritu» en el mundo que es inmortal y conduce a la inmortalidad. La justicia y la sabiduría son inseparables, no puede existir una sin la otra. La sabiduría divina no sólo provee de conocimiento sobre la estructura del mundo sino también sobre el “principio, fin y medio de los tiempos” (Sab 7,17-21). Así pues, el destino de los individuos y de la historia depende de la apropiación de la sabiduría que ordena el universo (Sab 1-5; 10-19). John J. Collins puntualiza que la historia de Israel es empleada sólo como un paradigma de la experiencia de individuos justos, ilustrando la manera en que la justicia y la sabiduría operan en el mundo. La mano de Dios puede observarse en los trabajos de la Creación. De ahí que la Sabiduría sea el medio de reconocimiento de Dios que conduce a la justicia y la inmortalidad. Es, pues, un reconocimiento «mediado» por la sabiduría a través del cosmos, distinto a la «palabra del Señor» recibida directamente por los profetas.

La visión del *Libro de Sabiduría* está basada en la creencia de que el destino humano, la historia y la escatología son relativos a la estructura del cosmos. Esta creencia debe verse a la luz de la importancia que tiene el cosmos para las antiguas culturas del Cercano Oriente, especialmente en el contexto de la civilización helenística, cuando aquéllas experimentan algunas modificaciones. Con el advenimiento de la «mente racional» en el seno de la filosofía griega entre los siglos VI y V a.C., se proponen los principios de un cosmos impersonal y autónomo. Dentro de esta

235 Leo Perdue, *Wisdom and Creation*, pp. 330-341.

236 John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, pp. 121-134; 140.

tendencia, en el pensamiento hebreo, la Sabiduría personificada viene a significar una fase intermedia entre la mitología y la lógica. Si bien el *Libro de Sabiduría* mantiene la tradición de la literatura sapiencial, se adhiere también a la tendencia a describirla en términos meramente conceptuales. Sin embargo, en Grecia también comienza a desarrollarse lo que se conoce como «religión cósmica», que podemos encontrar ya en Platón, especialmente en el *Timeo* y las *Leyes*, en donde se reconce el «Alma del Mundo». Esta idea fue desarrollada por los estoicos, quienes a su vez se vieron influenciados por la religión astral de los caldeos. La influencia del concepto de *Logos*, *Pneuma*, hemos visto, es clara en el *Libro de Sabiduría*, pues es un concepto que a la vez encierra la idea de Dios, la naturaleza y la razón. Los estoicos demostraron poco interés en la historia como tal, pero creyeron en la destrucción y renovación periódica de todas las cosas. La historia y la escatología fueron pues, para ellos, procesos naturales del cosmos. El alma no era considerada inmortal para el temprano estoicismo, aunque reconocía cierta permanencia del alma tras la muerte. Mas tarde (s. II-I a.C.) se abrió paso la idea de una cierta inmortalidad como el retorno de las almas de los hombres justos a las regiones etéreas del cosmos superior en donde disfrutarían de una existencia feliz contemplando la Divina Razón. Pero aún con todas las afinidades que presenta el *Libro de Sabiduría* con las ideas estoicas, existen diferencias notables, como es la insistencia en un Dios trascendente para el primero y la concepción de una divinidad inmanente en las segundas.

Si bien el papel soteriológico de la Sabiduría es evidente en el *Libro de Sabiduría*, dicho papel tiene que ver con la estructura del mundo presente, y sus consecuencias escatológicas se centran en la realidad de una inmanencia divina en la tierra. Sin embargo, llegado el tiempo de la apocalíptica, ésta desarrollará la idea de un mundo despojado del orden cósmico (Sabiduría), la cual “habría huido a las regiones celestiales”. De ahí que si bien existe una línea de continuidad entre la literatura sapiencial bíblica y la literatura apocalíptica en el sentido de que la Sabiduría o el orden de la Creación cumple un papel intermediario decisivo para la salvación, la escatología apocalíptica presenta una concepción en la que dicho orden es reconocido mediante una revelación sobrenatural, proveniente de seres angélicos y no ya de la ampliación del conocimiento humano.

II.3.3 Sabiduría e inmortalidad

Mediante el esquema que plantea José Gómez Caffarena, hemos visto que uno de los elementos claves que describen el paso histórico conocido como tiempo-Eje en las grandes culturas orientales y mediorientales es la eminencia de la conciencia individual por sobre el sujeto colectivo de la religión. Como veremos en este apartado, este elemento nuevo, en el caso de Israel, afecta el tema de la teodicea o retribución divina, dando paso a lo que se conoce como «escatología personal», es decir, la idea de una vida más allá de la muerte. Según expone Shannon Burkes²³⁷ respecto a la percepción de la muerte en Israel, la evidencia arqueológica sugiere que alguna parte de la sociedad israelita debía tener un fuerte compromiso con el culto a los ancestros. Numerosos textos hacen referencia al Sheol, el lugar a donde descenden los muertos, no en el sentido de una existencia *post-mortem*, sino como un estado de insensibilidad o sueño en donde rige la más completa ausencia de Dios²³⁸.

De acuerdo con Mark S. Smith²³⁹, a diferencia del Ciclo de Baal, la Biblia contiene pocas referencias, y menos algún tipo de mitología sobre algún conflicto entre la deidad principal de Israel y el dios de la muerte²⁴⁰. Y aun cuando la Biblia hace alguna mención (Is 25,8), no hay ninguna presentación mitológica de este conflicto tal

237 *God, Self and Death*, pp. 30-35.

238 Según nos informa James Barr respecto al Sheol, parece que toda afirmación sustancial sobre esa especie de limbo sólo intenta demostrar que una vida sin cuerpo no es una vida en realidad. Aun cuando el Sheol parece ser la morada general de los muertos, algunos pasajes denotan que se trataba de un depósito donde los poderosos e injustos irían a parar o como el destino de aquellos que habían tenido una muerte inesperada o violenta (Is 14,4-15). Así, pese a que no existe una clara demarcación, este lugar parece estar generalmente asociado con lo siniestro o con eventos siniestros. La supervivencia de las sombras en el Sheol no puede considerarse como una forma de vida tras la muerte. El Sheol era más bien una parte de la realidad de la muerte. Sin embargo, este lugar ha tenido mucho que ver en el surgimiento de las ideas de vida *post-mortem* al dar la idea de una cierta continuidad de la existencia, es decir, que proveía de continuidad a la identidad. En el mundo del Antiguo Testamento, el énfasis no recaía en si la persona dejaba de existir, sino en si continuaba en contacto con Yahveh (Sal 88, 4-6). En Israel el culto a los muertos había sido eliminado, viniendo a constituir un *tabú*. Sin embargo, la fe en un solo Dios habría suscitado la creencia en que Yahveh gobernaba sobre todas las cosas, incluyendo el Sheol (Am 9,2). De ahí que encontremos alabanzas que demuestran el clamor por ser escuchado aun en aquel lúgubre lugar (Sal 16,9-10). Sin que esto hubiese constituido alguna doctrina sobre la vida después de la muerte, lo importante es el acento en la posibilidad de que Dios pudiese escuchar el clamor de los suyos. Por tanto, también podría tener la capacidad para apartarlos de ahí (Sal 49,16) (*The Garden of Eden and the Search of Immortality*, pp. 30-32).

239 *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugarit Texts*, Oxford University Press, 2001, p. 131.

240 Si bien en el *Testamento de Abrahán* nos encontramos con la Muerte personificada, ésta no es más que una servidora del Dios único: “Partió Miguel y dijo a la Muerte: –¡Ven, te llama el Soberano de la creación, el rey inmortal! Al oírlo, se estremeció la Muerte y tembló, presa de un gran pánico. Yendo con mucho miedo, se presentó ante el Dios invisible estremeciéndose, gimiendo y temblando, en espera de la orden del Soberano” (TestAbr A 16,2-3).

como se observa en Ugarit. Sin embargo, a decir por las prohibiciones en Dt 18,11 sobre consultar a los fantasmas, y recurrir a *mediums* en Lv 20,6.27, se deduce que algún tipo de «interacción con los muertos» era corriente al menos en el Reino del norte y hasta su caída en el 721 a.C. a manos del Imperio Asirio. Al parecer, en Israel la muerte no constituyó un problema filosófico central por el que los individuos demandaran la inmortalidad, pues el valor depositado en lo colectivo impedía que la trascendencia personal tuviera demasiada importancia. Ésta era posible en el amplio esquema de la comunidad, mediante la generación, la memoria de los justos y la supervivencia de la nación. Sin embargo, cuando la certeza del favor divino hacia la comunidad perdió fuerza, emergieron nuevos modos de contemplar la mortalidad.

Comparativamente, otras culturas vecinas se vieron desde muy temprano presas de esa angustia primordial ante el panorama de la finitud. De acuerdo con los estudios de W.F. Albright²⁴¹, en la epopeya de Gilgamesh encontramos el registro de una búsqueda, aunque vana, de la vida eterna por el héroe. Aterrado por el mundo de los muertos, cuyos lúgubres secretos han sido revelados por su amigo Enkidu, Gilgamesh emprende una aventura más allá de la residencia de los hombres, en la que, sufriendo la dureza del medio silvestre, encuentra la puerta del sol franqueada por hombres-escorpión, quienes al reconocer la sangre divina del héroe, herencia de su madre Ninsun, lo admiten sin demora. Gilgamesh se encuentra ahora en el «camino del sol», por el que anda trabajosamente hasta vislumbrar una luz y, posteriormente, encontrar un jardín de asombrosa belleza, en donde se contempla una viña y en medio de ella a la ninfa Siduri-Sâbîtu, sentada en el trono del mar (*kussû tâmti*)²⁴². Gilgamesh pregunta

241 W.F. Albright, «The Goddess of Life and Wisdom», pp. 258-294.

242 Tal como Astarté en el mito egipcio-fenicio, Siduri porta un velo en la cabeza (*kutûmi kuttumat*); o, como la ninfa Calipso de la Odisea, se encuentra sentada en medio de una gruta, en la fuente de las cuatro vertientes, rodeada de viñas y albergando el don de la inmortalidad. Respecto al lugar en el que la ninfa se encuentra, cabe traer aquí el comentario de Mircea Eliade: “El río que atraviesa y rodea el paraíso sumerio-babilonio tiene cuatro desembocaduras, en donde la expresión en la «desembocadura del río» significa, en la cultura mesopotámica, el lugar por donde se penetra en el paraíso, el umbral que únicamente franquean los inmortales y los héroes. Una masa de agua sobrenatural rodea el paraíso, y un río abraza la tierra: es una tradición de todas las culturas semíticas. Unas veces se trata de un río, otras de un océano. Esta creencia en un océano celeste y en un océano que rodea la tierra reaparece en buen número de pueblos” (*Cosmología y Alquimia Babilonias*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 24-5). De acuerdo con Robert Graves (et Raphael Patai [eds.], *Los mitos hebreos*, pp. 85ss), en el poema del Gilgamesh encontramos que la diosa sumeria del Amor, Aruru, creó con arcilla un noble salvaje llamado Enkidu, a quien una sacerdotisa o prostituta sagrada lo instruye en los misterios del amor. Por su parte, Gilgamesh va en busca de la planta de la inmortalidad hasta encontrarse con Siduri, diosa de la Sabiduría. Adán llama a Eva «madre de todos los vivientes» (Gn 3,20), título de la diosa del amor sumeria Aruru o de la acadia Ishtar, y ella le ofrece el fruto del conocimiento. Originariamente, todos los jardines de delicias están gobernados por diosas, pero al producirse el paso del matriarcado al patriarcado, los dioses varones usurpan su poder. Según se encuentra en la tradición rabínica: “El primer hombre que entró vivo en el

entonces sobre el camino del sabio inmortal Atrahasis y, aunque la respuesta de la ninfa es desalentadora, el empecinado héroe decide atravesar el océano distante y las aguas de la muerte que separan al semidios de los mortales²⁴³.

La más drástica y a la vez instructiva forma del mito de la inmortalidad se encuentra en Frigia, cuya época de esplendor se sitúa en el s. IV a.C., proveniente originalmente de Tracia. Zeus-Sabacio, el dios-carnero, se une a la madre-tierra en la forma de un toro con la que engendra a Core, quien a su vez es fecundada por Sabacio en forma de serpiente, dando a luz a un toro (el dios mismo). El frigio Sabacio o Sabo²⁴⁴ es el dios del cielo cuya lluvia proporciona fertilidad y es representado como un toro, un carnero o una serpiente como consorte de la tierra. En el espectro de su culto, las serpientes eran cargadas en canastas y alimentadas con vino y tortas de miel. Asimismo, para propiciar la fertilidad, las mujeres portaban serpientes en sus pechos²⁴⁵.

Paraíso después de Adán fue Henoc. Vio el Árbol de la Vida, bajo cuya sombra suele descansar Dios. Su belleza dorada y carmesí supera todas las cosas creadas; su copa cubre todo el jardín y de sus raíces brotan cuatro ríos de leche, miel, vino y aceite. Un coro de trescientos ángeles cuida de este Paraíso, que no está situado, según dicen algunos, en la tierra, sino en el tercer cielo. Isaac, el siguiente hombre que lo visitó, estudió allí tres años, y más tarde su hijo Jacob obtuvo el derecho a entrar. Pero ninguno de ellos dejó constancia de lo que vio” (Perek Shiraz; Midrash Shir 42a; Seder Gan Eden 132-33, 194; Enoc eslavo [2 Enoc] VIII; ApMoisés XXXVII; Yalqut Shir 982).

243 W.F. Albright argumenta que en la recensión anterior a la de Nínive, el encuentro entre Gilgamesh y la ninfa Siduri es en cierta medida paralelo a la expedición de Lugalbanda hasta encontrarse con la diosa Sirís en el monte Sâbu y que, por lo tanto, es independiente del episodio de Utnapištim. Puesto que Siduri había sido en una historia la meta de la búsqueda por la vida eterna, ella debió haber sido considerada como la ninfa o diosa en cuyo poder se albergaba el fruto de la vida y la fuente de vida. El nombre de S(Š)iduri no puede separarse del de Sirtur (Ze-ir-tu-ur, Sir-du), madre de Tammuz, el cual significa «virgen, doncella». Ambos, Tammuz e Ištar fueron considerados andróginos. Como la idea del hermafroditismo habría sido demasiado anormal para prevalecer fue sustituida por la relación entre dos individuos parientes del sexo opuesto, usualmente hermano y hermana. Estas concepciones se remiten a un período de promiscuidad sexual, la cual podría deberse a la observación de la vida animal y vegetal, constituyendo el centro de elaborados rituales mágico-religiosos. No es raro, por tanto, encontrar que la diosa de la fertilidad es a la vez madre, hija y hermana de Tammuz o que incluso se identifique con él bajo el nombre de Ama-Geštin-anna. Siguiendo la exposición de Albright, la fertilidad es resultado de la unión del padre-cielo con la madre-tierra a través de la lluvia en la mayoría de las cosmologías antiguas. En tierras donde florecía la palma, tal en Babilonia, había una clara diferenciación entre la vegetación unisexual y bisexual. Las plantas bisexuales, que portaban su propia semilla, eran consideradas andróginas o autopartogénicas, por lo que las divinidades de la vegetación eran representadas de forma similar.

244 Sobre esta figura, véase supra «El tiempo axial en la antigua Grecia».

245 De acuerdo con Albright, la asociación entre el don de la inmortalidad y las serpientes se encuentra también presente en la *Epopéya de Gilgamesh* (IX, vv. 304-306), cuando la serpiente huye con la preciada planta que hace recuperar y prolongar la juventud y, al mismo tiempo, cambia de piel, en un fuerte paralelismo con el episodio de la Caída. El motivo de la serpiente alrededor del árbol de la vida es muy común, tal como fue estereotipada en Babilonia en forma de caduceo, mientras que en el occidente aparece como *nehuštan* o bastón de Asquelapio. La viña paradisíaca de Sâbitu estaba situada, de acuerdo con las ideas babilónicas, en algún lugar de las montañas del nor-occidente, más allá del monte Masius, cerca de las fuentes del río. Armenia y Anatolia siempre han sido consideradas tierras de vino y, en general, las montañas o los montes son los lugares propicios para la plantación de la viña. Siduri Sâbitu es pues una diosa-serpiente en varias de sus representaciones como deidad de la vida, la sabiduría y el vino. Como ninfa virgen puede ser clasificada junto con las ninfas-serpientes (*ginns*) de Arabia, así como con el egipcio *ka* y el latino *genius*. El equivalente sumerio para referirse al genio o guardián de la casa es

Ahora bien, la idea de inmortalidad puede ser rastreada en la Biblia Hebrea asociada con el árbol de la vida (Gn 3,22), aquél que tras la Caída habían perdido los habitantes del Paraíso²⁴⁶. Según lo vemos en la tradición bíblica, el árbol de la vida se convertirá en una mera abstracción filosófica, cuyo contexto concreto sólo puede ser hallado en escritos posteriores. En *1 Enoc* 32,4, el árbol del conocimiento es parecido a un abeto, con hojas parecidas al algarrobo y frutos parecidos a la uva y de una fragancia penetrante, y en 24, 2 se habla del árbol de la vida mediante la combinación de los dos árboles sagrados del Asia occidental: el cedro y la palma. Las fuentes rabínicas hablan de que fue la viña el árbol más original y más difícil de erradicar²⁴⁷.

maškim; el genio de un hombre es *lama* (As. *lamassu*), el cual encierra su naturaleza, capacidad o esencia, muy parecido al egipcio *kô* o *ka*. Hay una amplia creencia en que las serpientes son espíritus ctónicos (*gimns*), demonios de la fertilidad y ancestrales espíritus. El robo del divino don de la vida eterna por la serpiente persiste sólo en el marco de la Caída, en donde la pérdida de la vida es también una pérdida de la inocencia y en donde la serpiente aparece como instigadora y no como ladrona. En Oriente, el motivo de la seducción es probablemente el más típico sobre el origen de la fertilidad. Desde la India hasta Egipto, la procreación es introducida en el mundo por la seducción que ejerce la diosa-madre o primera mujer sobre el dios de la fertilidad o el hombre arquetípico. Finalmente los *kerûbîm* que guardan el árbol de la vida equivalen, indudablemente, a los genios alados de la fertilidad que fecundan la palma de dátíl femenina en las esculturas asirias y que fácilmente fueron confundidos como guardianes del árbol de la vida por todo el oriente semítico. Asimismo, como señala Susan Ackerman («The Queen Mother and Cult in Ancient Israel», pp. 397-398), en la Biblia (2 Re 24, 8-9) tenemos un ejemplo notable de la relación entre el culto a la diosa Aserá y las serpientes en la figura de la reina madre Nejustá (*nāhāš*=serpiente) o “Dama serpiente”, el cual habría sido un epíteto de la diosa. Numerosas representaciones en Egipto y Canaán, en donde una diosa monta un león sosteniendo una serpiente, presumiblemente describen a Qudšu/Aserá (dado que era bien conocida la asociación de esta última con los leones). La diosa Aserá habría sido llamada *lab tu* «dama león». En inscripciones proto-sinaíticas Aserá es llamada *dī bīn* «dama de la serpiente».

246 En apocalipsis que presentan una influencia helenística notable, como es el *Apocalipsis de Adán* (s.I-IV d.C.), leemos que: “Cuando Dios me creó de la tierra junto con tu madre Eva, yo andaba con ella en la gloria que ella había visto en el eón del que procedíamos. Ella me comunicó la palabra del conocimiento del Dios eterno, y éramos semejantes a los grandes ángeles eternos, pues éramos superiores al dios que nos había creado y a las potencias que le acompañaban, a las que no reconocíamos” (ApAd 1, 2-3). En este escrito se combinan los dos momentos en los que el conocimiento de la inmortalidad fue revelado a los hombres, es decir, el que se refiere al episodio de la Caída, y el de la relación entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres. En ambos casos, el contramito gnóstico se impone sobre el mito que condena el acceso de los hombres al conocimiento de la inmortalidad. También en ambos casos, el canal que permite esta transmisión es la mujer. Según la nota a este pasaje Eva podría desempeñar aquí el papel de Madre, Barbeló o Sofía que en los escritos gnósticos constituye la mediación entre Dios y el Mundo. Según vemos en otros textos apocalípticos, este conocimiento es el causante de la expulsión del paraíso y, posteriormente, de la destrucción de la tierra. Visiones tan contrapuestas sólo puede explicarse mediante la ambivalencia que todo mito suscita en la interpretación de un mismo elemento, y que en este caso es el conocimiento de la inmortalidad (Gonzalo Aranda Pérez, «Apocalipsis de Adán»: Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Madrid, Cristiandad, 2009, 27-60, nota 3, p. 42).

247 El simbolismo de la viña aparece en escritos apocalípticos como *3 Baruc* (griego), en el cual leemos que en el tercer cielo, Baruc contempla una serpiente hecha de piedra y su vientre formando el abismo del Hades. Ahí también se encuentra la viña, que es el árbol del que comió Adán, la cual fue la única que sobrevivió a la catástrofe diluviana y de ahí que Noé la haya utilizado para producir el vino. Sin embargo, su bebida es la causante de todo tipo de males (ApBar [gr] cap. 4).

Como explica John J. Collins²⁴⁸, algunas ramas del judaísmo helenístico habían intentado relacionar la Ley judía con la cultura circundante mediante la supresión de algunas de sus más distintivas características, o bien, buscando un fondo común con la filosofía griega. Algunas más apelaron a una más alta revelación sobre un mundo trascendente. Según ha sido difundido por E.R Goodenough²⁴⁹, los indicios de esta comunicación se presentan en Filón de Alejandría, así como en el arte judío de un periodo algo posterior. Goodenough llamó la atención sobre la expansión de este tipo de judaísmo ya antes de Filón, como se puede corroborar en algunos productos literarios del judaísmo egipcio. Goodenough señala que para el tiempo de Filón y mucho antes, el mundo griego, especialmente en Egipto, se había transformado en un «misterio» en el sentido de que estaba imbuido en la filosofía mística²⁵⁰. El objetivo de esta filosofía

248 *Between Athens and Jerusalem*. pp. 109-201.

249 *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale, 1935, y *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* [12 vols.], New York, Random House, 1953.

250 Según expone W.K.C. Guthrie, (*Orfeo y la religión griega*, pp. 43-56; 159) se considera a Orfeo esencialmente como un profeta y sumo sacerdote. Sin embargo, la religión que fundó era una vertiente particular de religión báquica, pues si predicó la religión de Dionisos, al mismo tiempo la reformó. El único punto de encuentro mitológico entre Dionisos y Orfeo es que ambos mueren por descuartizamiento. En la leyenda, los celos por haber sido menospreciado a favor de Apolo fueron lo que motivó a Dionisos a ordenar el asesinato de Orfeo, quien, cabe mencionar, es poseedor de caracteres típicamente apolíneos (su música conciliadora y su aspecto civilizado). Ciertamente, Apolo y Dionisos no estuvieron separados en el pensamiento de los griegos. El santuario de Apolo en Delfos servía como medio de difusión para la adoración de Dionisos, lo que hizo que asociaran ambas formas de culto, y que las dedicaciones estuvieran dirigidas a los dos como si fuesen uno. Parece probable la tesis de que la religión órfica hubiese sido el resultado de una atemperación del culto dionisiaco por contacto con el de Apolo, o bien, que Orfeo, originariamente heleno, se hubiese convertido al culto tracio. En los vasos se le ve como extranjero, quien pacifica las actitudes hostiles a través de la música. En relación con la doctrina de la inmortalidad, existe una hipótesis de Orfeo como un antiguo dios-vegetal, pues mediante la observación de los ciclos agrícolas (muerte-renacimiento), las deidades de las religiones vegetales habrían estado asociadas con las creencias en la vida póstuma. La antropología órfica consiste en suponer un germen divino en la naturaleza humana, el cual podía sofocarse por el pecado, que es herencia de nuestra naturaleza titánica (Platón, *Leyes* 701 c; Plutarco la llama “naturaleza irracional, desordenada y violenta”). De ahí el elemento purificador con el fin de liberar los últimos obstáculos que opone la naturaleza dionisiaca.

De acuerdo con Erwin Rodhe (*Psiqué*, pp. 412-4), es muy posible que la religión tanto de los misterios Eleusinos como la de Dionisos se hubiesen ya extendido en la red que constituía el orbe helenístico. Anteriormente la suposición o incluso la experiencia de traspasar el límite entre lo humano y lo divino, así como la idea de la inmortalidad del alma, eran impensables para el común de los miembros del Estado griego. El abismo que separaba a los hombres de los dioses había sido profundo e infranqueable. Suprimir este abismo, hacer que la intimidad del hombre, su «espíritu», perteneciese al reino de los dioses, hubiera chocado con todos los principios de la religión griega. Sin embargo, a partir de cierta época, hace su aparición en Grecia el pensamiento de la naturaleza divina del alma y de la inmortalidad que se deriva de esta naturaleza: “Este pensamiento se fragua enteramente en el seno de la mística, una segunda religión, que sin atraer apenas sobre sí la atención de los adeptos de la religión nacional se organiza a la sombra de algunas sectas secretas, actúa con su influencia sobre algunas escuelas filosóficas, y a través de estas escuelas, ofrece como enseñanza al mundo de Oriente y Occidente, y a todo lo largo de los siglos, el verdadero concepto de la mística: la unión esencial, la comunicación por vía religiosa del espíritu del hombre con el espíritu divino, y la naturaleza divina y la vida eterna del alma”. Así pues, la creencia en la eternidad del alma emerge, por primera vez, clara y distinta de su envoltura mítica, en la doctrina de una secta mística que se reunía para celebrar el culto a

sería el siguiente: la salvación en un sentido místico. Dios ya no era sólo el Dios presentado en el Antiguo Testamento; Él era el absoluto, conectado con los fenómenos mediante el torrente de Luz, Logos o *Sophia*. La esperanza de un hombre era abandonar las cosas creadas y sus sórdidas complicaciones y elevarse a la incorrupción de la vida inmortal, a través de la escalera mística, o el Camino Real del Torrente de Luz. Era a través de ésta que la salvación era mediada en el misterio judío. Además, el *hieros logos* del misterio evocaba la Torah, interpretada alegóricamente como una fuente de Sofía. Aparte de Filón, la mejor evidencia de este misticismo filosófico se encuentra en Aristóbulo y en *Sabiduría de Salomón*. Efectivamente, en Sab 2,22-24 observamos que “[los impíos] No conocen los *secretos de Dios*, ni esperan recompensa para la virtud, ni valoran el premio de una vida intachable. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser; pero la muerte entró en el mundo por envidia del diablo y la experimentan sus secuaces”. La Sabiduría es, pues, un misterio en sí mismo, que es penetrado mediante un don de Dios, pues es Él quien “guía a la sabiduría y quien dirige a los sabios”. La Sabiduría es una emanación de la gloria del Todopoderoso, un reflejo de la luz eterna y aun incluso superior a ella (7,25-29). Forma un puente entre lo humano y lo divino al entrar en las almas santas. Es por eso que Salomón “la lleva a vivir con él”, pues a través de ella encontrará la inmortalidad (8,13). La Sabiduría aparece como un agente que ha sido iniciada en los misterios de Dios y puede ser una mistagoga para otros, tal como Dios es un mistagogo para la Sabiduría. Según el modelo antropológico al que se adhiere este escrito, la naturaleza provee de las claves para que el hombre adquiriera un conocimiento de Dios; por otro, el cuerpo perecedero arrastra el alma, siendo la salvación última la vida inmortal cabe la divinidad.

Desde la época del Exilio, una considerable parte de la población judía, y en concreto, el sector intelectual más representativo, se vio en la situación de convivir con los sistemas astronómicos desarrollados en Babilonia, así como, posteriormente, en la época del Segundo Templo, la difusión de las religiones místicas y la filosofía platónica²⁵¹ por vía helenística fueron creando el fermento de una corriente religiosa,

Dionisos, como primer germen de la creencia en la inmortalidad de las almas.

251 John J. Collins realiza un breve análisis comparativo entre el modelo platónico del mundo de las ideas en el que el alma asciende, una vez liberada del cuerpo, y la teología vertida en la literatura apocalíptica entre los siglos II y I a.C. Al igual que en la concepción platónica, los justos pueden participar del mundo celestial no sólo después de la muerte, sino incluso durante su existencia terrena. Aun cuando la literatura apocalíptica denota una preocupación colectiva por el destino de los justos, y el

cuyo elemento diferencial más notable respecto a las tradiciones clásicas, griega y judía, fue la creencia en la vida más allá de la muerte. Alrededor del s.III a.C., este tipo de religión, que prometía la continuidad de un destino vital superior al que brindaba la existencia corporal, adquirió un gran impulso. El testimonio judío más antiguo que demuestra ser partícipe de esta creencia es el *Libro de los Vigilantes* (s.III a.C.). La figura de Enoc, quien, de acuerdo con la Biblia, había sido tomado por Dios y escapado a la muerte, resultó especialmente propicia para atribuirle un conocimiento superior, más allá de los límites que se suponían para el común de los mortales. La relación entre sabiduría e inmortalidad es más explícita en la medida en que nos acercamos al momento en que el judaísmo enóquico adquirió una forma más definida. Así, por ejemplo, en el *Libro de las Parábolas* (s. I a. C.), Enoc habla de que el Señor de los Espíritus le ha concedido sabiduría en paralelismo sinonímico con la participación en la vida eterna (1 En 36,4-5). Dicha analogía explica por qué en los capítulos introductorios al *Libro de los Vigilantes* (1 En 5, 7-9), la sabiduría constituye el premio de los elegidos en la era escatológica: “Mas los elegidos tendrán luz, alegría y paz; ellos heredarán la tierra mientras que para vosotros, impíos, será la maldición. Cuando se dé a los elegidos sabiduría, todos ellos vivirán y no volverán a pecar, ni por omisión ni por soberbia, pues los que tengan sabiduría serán humildes”; y en 1 En 25,4-6, Enoc contempla el árbol de la vida²⁵² que será dado a los justos y humildes por sus obras tras el Juicio Final. En el *Libro eslavo de Enoc* (2 *Enoc*, s.I d.C), encontramos la imagen del árbol del Paraíso situado en el tercer cielo:

Entonces los hombres me sacaron de allí y me llevaron al tercer cielo, colocándome en medio del paraíso. Es éste un lugar de una bondad incomprensible, en el que pude ver toda clase de árboles en pleno florecimiento, cuyos frutos estaban en sazón y olían agradablemente [...]. Y en el centro se encontraba el árbol de la vida, precisamente en el mismo lugar en que suele reposar el Señor cuando

modelo platónico se centra en el perfeccionamiento del alma individual, ambas corrientes coinciden en percibir que la vida terrena no es la única posibilidad que encierra el destino humano, sino que existe un ámbito superior del que puede participar más allá de la muerte corpórea («Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, 57-78, p. 74).

252 Según las observaciones de Erich Neumann, el árbol de la vida “es siempre un árbol lunar y su fruto es el fruto precioso de la luna llena. La bebida y la píldora de la inmortalidad, el saber más alto, la inspiración y el entusiasmo son los frutos resplandecientes del árbol lunar de la transformación en el crecimiento [...]. La luna es, como vimos, señor de la fertilidad y de la magia de la fertilidad. Esta magia, que se encuentra vinculada con la conciencia matriarcal, es siempre la magia de un crecimiento que se ha de intensificar o asegurar, y se encuentra en oposición a la magia intencional de la voluntad, al encantamiento activo que, como el de la caza, por ejemplo, pertenece a la conciencia activa-masculina patriarcal. Los procesos de «transformación», que son procesos de crecimiento, se encuentran subordinados al Sí-mismo y se reflejan en la conciencia matriarcal, que a su modo sostiene y acompaña esos procesos” («La conciencia matriarcal»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 83).

sube al paraíso. *Este árbol, indescriptible tanto por su calidad como por la suavidad de su aroma, es de una hermosura superior a todas las cosas existentes. [...] participa de todos los demás árboles y de todos los frutos y tiene sus raíces dentro del paraíso, a la salida de la tierra. El paraíso está situado entre la corrupción y la incorrupción. Allí brotan dos fuentes: de la una mana leche y miel (y de la otra) vino y aceite, formando cuatro caudales que discurren alrededor (del paraíso) plácidamente y salen al jardín del Edén entre la corrupción y la incorrupción [...].* De la vigilancia del paraíso están encargados trescientos ángeles, brillantes en extremo, que con voz incesante y canto agradable sirven al Señor todos los días (2 En 5, 1-8).

Como podemos observar los bienes que surgen de las «dos fuentes» —una que mana «leche y miel»; otra que mana «vino y aceite»—, se remiten a los elementos mitológicos asociados con la sabiduría (la cualidad nutricia de la leche y su sabor “más dulce que la miel” en Eclo 24,20), así como con la inmortalidad (el vino relacionado con sustratos mitológicos comunes al Oriente semítico y al entorno helenístico; y el aceite como la sustancia utilizada en la unción reyes, sacerdotes y profetas). El lugar se encuentra “entre la corrupción y la incorrupción”, es decir, que probablemente se trata de aludir al carácter iniciático en donde el sabio ha de probar su pertenencia al reino de los mortales o los inmortales.

Si bien el premio de la sabiduría está reservado a la era escatológica, su cultivo en la vida presente podía conducir a un tipo de participación en la vida angélica. Así lo vemos en la novela helenística de *José y Asenet* (s.I a.C.), en donde la salvación alcanzada por Asenet es la inmortalidad, aunque su completa realización se dará en el futuro. José es ya un «hijo de Dios» y Asenet viene a ser una «hija de Dios» (21,3) al unirse con él en matrimonio. Lo que se quiere decir con esto es que aquellos que veneran al Dios vivo llevan ya una vida angélica en la hora presente, lo cual está en concordancia con Sab 2,13, 16,18. El simbolismo del panal en *José y Asenet* evoca el simbolismo de la sabiduría (Eclo 24,20)²⁵³, y sugiere que la transformación en el estado

253 Sobre el carácter de «dulzura» e «íntimidad» que comporta aún lo femenino en el ámbito del judaísmo rabínico actual, Emmanuel Lévinas comenta lo siguiente: “La mujer no viene simplemente a hacer compañía a un ser privado de sociedad. Ella responde a una soledad que es anterior a esta privación y —lo cual es todavía más extraño— a una soledad que subsiste a pesar de la presencia de Dios; a una soledad en lo universal, a lo inhumano que resurge cuando lo humano ya ha sometido la naturaleza y se ha elevado hasta el pensamiento. Para que el desenraizamiento inevitable del pensamiento que domina el mundo se avenga a reposarse —a retornar a sí, a su casa— es necesario que en la geometría de los espacios infinitos y fríos penetre la extraña debilidad de la dulzura. Su nombre es mujer. El retorno a sí, este recogimiento, esta aparición del lugar en el espacio, no resulta, como cree Heidegger, de un gesto constructor, de una arquitectura que diseña un paisaje, sino de la interioridad de la Casa, cuyo «reverso» equivaldría al «anverso» si no fuese por la discreción esencial de la existencia femenina que en ella habita y que es la habitación misma. Ella es quien transforma el trigo en pan y el lino en vestido. La mujer, la novia, no es la reunión en un ser humano de todas las perfecciones de la ternura y de la bondad subsistentes en sí mismas. Sucede más bien que la mujer fuese su manifestación original, lo dulce en sí, el

quasi-angelico se debe a una nutrida-sabiduría. La conversión de Asenet es descrita mediante poderosos términos bíblicos que evocan el lenguaje de la creación, la emergencia de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida (1,18-20; 12,2-3) Con todo, la imaginación bíblica no puede excluir las alusiones a la diosa egipcia Neit. Y es por estas características egipcias que Asenet pudo constituir un paradigma para los prosélitos ²⁵⁴.

Más tarde, durante el período tanaíta de la historia de Israel (s. II-V d.C.), se abrirá paso la tradición mística de Hekhalot y Merkabah. Según lo observa Vita Daphna Arbel²⁵⁵, Rabbi Ishmael, Rabbi Akiba, y Rabbi Nehunia ben Ha-Kana, son figuras pseudoepigráficas que funcionan como paradigmas del «místico ideal». Sin contar que cada adepto tiene su propia individualidad y su biografía literaria, “los que descienden al Carro de Dios” se asemejan en su disposición, metas, hechos y logros. Todos ellos se caracterizan como personajes extraordinarios que intentaron un viaje inconcebible a los dominios divinos en función de obtener secretos celestiales y contemplar a Dios y la Merkabah²⁵⁶. En su distinción como individuos excepcionales, el prototipo de estos místicos se corresponde de forma estrecha con aquellas figuras de los héroes mitológicos Gilgamesh, Etana y Adapa.

origen de toda la dulzura de la tierra” (*Difícil libertad*, pp. 56-7).

254 John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, pp. 217-8.

255 Vita Daphna Arbel, *Beholders of Divine Secrets. Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, State University of New York Press, 2003, p. 71.

256 De acuerdo con Scholem, la narración talmúdica (*Hagigah* 14b) sobre R. Akiba y sus tres colegas que entraron en el Pardés no puede entenderse sino en relación con los *Palacios Mayores y Menores*. La narración del Talmud menciona a Ben Azai, Ben Zoma, Ben Aher como compañeros de Akiba en su viaje al cielo. Del primero se dice que “vio y murió”, del segundo que “vio y enloqueció”, lo cual se encuentra complementado por dos afirmaciones de los *Palacios Menores* contenidas en el manuscrito del *Seminario Teológico Judío de América*. La palabra hebrea *pardes* es aparentemente usada en sus dos significados, el más general de «huerto», y el más específico de «Paraíso», como término técnico tanto en hebreo como en griego. Lo anterior ha sido probado mediante los descubrimientos de los escritos de Qumrán (J.T Millik [*Revue Biblique*, LXV, (1958), p. 71,76] publicó los dos fragmentos arameos de *1 Enoc* 32,2 y 77,3, en donde el «paraíso de los justos» de las versiones griega y etiópica son referidos ahí como *pardes kushṭa*). Bajo el significado de «huerto», en la narración talmúdica se dice que B. Aher, que se convirtió en un hereje, cortó los *retoños*. Otro contenido completa la narración haggádica en su insistencia sobre los peligros implícitos en el ascenso estático al cielo. Se trata del famoso pasaje de la Segunda Epístola de Pablo a los Corintios (2 Cor 12,2-4), en donde encontramos la idea del Paraíso como equivalente al tercer cielo, lo cual pudo ser un motivo familiar a sus lectores. Una idea similar fue usada por las mismas fechas (s.I d.C.) por el redactor del *Libro eslavo de Enoc* (2 *Enoc*), quien pudo ser un judío helenizado que escribió hacia la segunda mitad del s. I d.C.: “Entonces los hombres me sacaron de allí y me llevaron al tercer cielo, colocándome en medio del paraíso” (2 En 5,1). La misma idea del Paraíso situado en el tercer cielo se encuentra en *Libro de Adán y Eva* y en el *Apocalipsis de Moisés*. El testimonio de Pablo es, por tanto, un puente entre los documentos apocalípticos más tempranos y los escritos gnósticos y los místicos de Merkabah del período tanaítico. (Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition, based on the Goldstein Lectures, delivered at the Jewish Theological Seminary of America*, New York, 5725, 1965, pp.14-8).

III. Mística y apocalíptica, una relación de interdependencia

III.1.1 Del mito al símbolo en los apocalipsis judíos

El anhelo por salvar el abismo que se abría entre el Dios trascendente y el hombre sujeto a los avatares históricos era también el deseo por vivir en consonancia con el universo y hacer que la existencia humana y la Creación fueran plenas. Sin embargo, este anhelo es a lo que Michael Stone²⁵⁷ da el nombre de «aporía cósmica» – inviabilidad racional– probablemente en consonancia con lo que Boris Vysheslawzeff expresa a continuación:

Such redemption and salvation from a tragic contradiction, from the *aporia* (perplexity) in which no way is discernible, cannot but be experienced as a miracle, a «revelation». The solution come to us from the ultimate hidden unity of the absolute, from the *Deus absconditus*, who dwells «behind the wall of the coincidence of opposites» (*intra murum coincidentiae oppositorum*) and miraculously combines the opposites, so that, clash as they will, they cannot destroy each other, so that conflict is suddenly transformed into harmony-for from contradictions arises the most beautiful harmony²⁵⁸.

La tensión generada por este anhelo en la sociedad judía se intensifica en los tiempos posteriores al Exilio, a la par que el carácter de la intervención divina adquiere tintes catastrofistas. Las raíces de esta expectativa eran antiguas, pero la gran predominancia de esta forma radical de escatología durante la época del Segundo

257 *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 450.

258 Boris Vysheslawzeff, «Two Ways of Redemption: Redemption as a Solution of the Tragic Contradiction» [1936]: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 4.

Templo no sólo fue el resultado de los desastres históricos y la opresión imperial, sino, insistimos, de la propia distancia cósmica que se percibía entre lo divino y lo humano²⁵⁹. Y aun cuando la salvación todavía se conciba dentro del marco de lo histórico, es decir, respecto al futuro de Israel, la tendencia universalista lleva consigo la posibilidad de que se comprenda también en términos individuales en lo que se denomina «escatología personal»²⁶⁰.

Según lo expone Shannon Burkes²⁶¹, además de la transformación que la figura de Dios había sufrido tras el Exilio –la de un Dios que no sólo es Señor de la historia de un pueblo, sino que toma plena afirmación como creador del Universo–, emerge también en Israel la concepción de la «identidad individual», lo que quiere decir que una persona experimenta la retribución no sólo como miembro de un cuerpo social, sino separada de éste. Y, a medida que esta identidad individual depende menos del sistema colectivo, la conciencia de la propia mortalidad se intensifica²⁶². Como hemos

259 Según expone Moshe Idel, la explicación del surgimiento de la escatología apocalíptica a partir de ciertos acontecimientos desastrosos debe revisarse a la luz de las más recientes teorías que cuestionan la teoría del «trauma» histórico: “Entre los investigadores no judíos de los apocalipsis místicos existe actualmente la tendencia a reducir la importancia de la explicación traumática. Podemos formular dicha tendencia de la manera siguiente: la manifestación apocalíptica es siempre algo más que una simple reacción a los cambios fundamentales de la realidad. Tal y como expresa el investigador Bernard McGinn, en las situaciones de apocalipsis, la percepción de una crisis puede interpretarse más como una oportunidad o como un marco ambiental favorable, que como la fuerza motriz que las provocó. Es posible –agrega este investigador– que el hombre del apocalipsis pueda definirse mejor como alguien que se halla buscando una crisis, que como alguien que tan sólo reacciona ante ésta, una vez producida” (*Mesianismo y misticismo*, Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 21).

260 Como declara Michael Stone: “Redemption in this period is still conceived of in terms of history and meta-history, of the future of Israel and of the world. However, the conceptual dynamics we have outlined bear within themselves possibilities of development of the idea of redemption in purely individual, non temporal and non-spatial ways. Indeed, this happened later in some strains of Jewish mysticism and also in gnostic thought” (*Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 450).

261 Shannon Burkes, *God, Self and Death*, pp. 3-4; 15-17; 19-20.

262 Dicha conciencia constituye el fundamento de la angustia que, de acuerdo con el análisis que realiza Philippe Nemo sobre los capítulos dialogados del *Libro de Job* (3-27; 29-31, s.V a.C.), constituirá el fondo de cual el alma trascendental, tanto de Dios como del hombre, emerge. Ahí, la angustia emana de la conciencia de la finitud histórica específica del hombre. No se trata de una transición a la manera de los ciclos naturales, sino de una realidad que finiquita de una vez por todas la pertenencia a este mundo. La finitud es, pues, el correlato de la temporalidad, de lo que ha sido sin poder de reestablecimiento. Lo anterior constituye una verdad que se encuentra en el germen de la angustia: “Puesto que el final está, de ahora en adelante, encarado, está ya presente, aunque quede lejos en el futuro. Lo característico del estado subjetivo aquí descrito es la imposibilidad de olvidar una verdad que no acaba de comenzar a ser verdadera, pero que acaba de emerger del sueño en el que se mantiene en tiempo normal. El tiempo ‘normal’ pasa a ser, a partir de entonces, el tiempo inaccesible, el tiempo de antes, el tiempo irrecuperable, el tiempo que no cabe ya restaurar. La imposibilidad de olvidar la verdad constituye el primer carácter de la angustia (‘La verdad del sufrimiento neurótico es tener la verdad como causa’, Jacques Lacan, *Écrits*, p. 870). [...] (La muerte) no resultaba verdaderamente previsible ni entraba verdaderamente en el orden de las cosas, pues precisamente el orden del tiempo normal implica el olvido del final del tiempo. El olvido, la infinidad del tiempo son los que entran en el orden, y, si la angustia obliga a afrontar la verdad, es una verdad que consiste en el desorden mismo y la ruptura –prueba de que el ser vivo vive de errores–” (Philippe Nemo, *El exceso de mal*, Caparrós, Madrid, 1995, pp. 30-1). La

mencionado anteriormente la individuación se hace notar desde el período de Jeremías y Ezequiel, cuando estos profetas enfatizan la responsabilidad individual, así como la «devoción personal» demandada en el *Deuteronomio*. Desde este llamado personal, observamos que en los apocalipsis la pregunta por el mal y su solución surge siempre en la soledad del individuo, ante la contemplación de aquello que le «toca» y lo «compromete» personalmente²⁶³. La llamada personal le hará ver la distancia insalvable que media entre él y lo divino, entre el pueblo y lo divino, entre el cosmos y lo divino. Puesto que Dios no es la suma y síntesis de un algo Neutro, sino que es Misterio que interpela al hombre en su naturaleza mortal, esta distancia no puede ya ser cubierta por la Ley²⁶⁴.

afasia que proviene de la angustia revela también el mundo en su evidencia. Este momento podría corresponder al desdoblamiento que percibimos en los apocalipsis. El mundo es un conjunto que se revela a partir de una alteración radical: “Las palabras valen, como hemos visto, mientras el mundo está ahí para sostenerlas y corresponderlas. En el vacío del vértigo, pierden sus correspondencias, su sentido, su sal. Interpretar el proceso jobiano que demanda justicia como una especulación acerca de los secretos del mundo equivale a negarse a reconocer el mal, a cerrarse a su verdad. Es contentarse con “palabras” en lugar de con algo que a partir de entonces falta. Pero ¿quién puede contentarse con palabras y renunciar a ese algo, conformarse con lo superfluo y declararse indiferente a la presencia o a la ausencia de lo necesario, sino precisamente el que ya dispone de lo necesario? ¿Aquél que se encuentra con que, por suerte, tiene lo que les falta a otros, sin saber que es una posesión provisional, con la que no cabe contar de antemano y que, en cualquier instante, puede ser retirada? Ese “algo” es el mundo, es su plena presencia, es su profusa renovación. Es la “evidencia del mundo” (*ibid.*, p. 44). Tal parece que conciencia de la finitud y *conciencia de sí* son aspectos de un mismo acontecer como emergencia de la Trascendencia, no sólo del Otro con mayúsculas, sino del “otro” que es el prójimo. En palabras de Emmanuel Lévinas: “La conciencia de sí se sorprende inevitablemente en el seno de una conciencia moral. Esta no añade a aquélla, sino que es su modo elemental. Ser para sí es ya conocer la falta que he cometido contra el otro. Pero el hecho de que yo no me interrogo sobre el derecho del otro indica paradójicamente que el otro no es una *reedición del yo*; en su calidad de otro, se sitúa en una dimensión de altura, dimensión de lo ideal, de lo divino: por mi relación con el otro, yo me relaciono con Dios” (*Difícil libertad*, p. 36).

263 Ahora bien, nos interesa aquí introducir una breve cita de Philippe Nemo en su análisis sobre el *Libro de Job*, pues explica lo que de alguna manera emerge en los apocalipsis como «alma personal» y que, tal como en Job, bien pudo cristalizar ante una experiencia excesiva, o bien, un intervalo en que la Ley, como sinónimo de «Mundo», dejó de funcionar o de responder a una situación que rebasaba el cálculo de castigos y recompensas, y que lanza la pregunta por el «Ser» personal de Dios, al que Nemo denomina «Intención»: “Esa Intención se revela por la insistencia con que nos daña, con que nos hace soportar un mal. Si no padeciésemos ningún mal o si nuestro mal se produjera según el álgebra calculable de una Ley de placeres y penas, no cabe duda que nos contentaríamos con existir cual mundo y cual Tierra. Pero, ¿existiríamos? Seríamos sin mal y sin exceso, pero nuestro «nosotros», nuestra alma, que no es más que este exceso mismo, lo que subsiste por encima del mundo, de la fusión y de la aceptación recíproca de las partes del mundo; nuestra alma, que subsiste como lo que no acepta al mundo y abre algo otro diferente de él, para dejar campo libre al horror, nuestra alma no existiría” (*El exceso de mal*, p. 106).

264 Para concienciar la dimensión que esta «herejía» significó, basta ponerla en relación con la visión tradicional de Israel en donde la revelación de Dios en su Ley (Torah) constituye el vínculo prioritario del creyente, y que, según expone Emmanuel Lévinas (*op.cit.*, p. 40), es siempre una relación mediada por el «otro», esto es, lo comunitario: “La relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: en esto reside todo el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan de la inmortalidad del alma, sino del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero. La relación con el hombre en la que se realiza el contacto con lo divino no es una especie de *amistad espiritual*, sino la que se manifiesta, se prueba y se experimenta y se realiza en una economía justa, de la

Recordemos que una de las modificaciones teológicas más importantes en la consciencia religiosa post-exílica de Israel fue aquella declaración de Ezequiel (Ez 14, 2-20; 18, 19-20) sobre la importancia que se concede a la responsabilidad personal y la refutación del deber de expiar las culpas hasta la tercera o cuarta generación, según había sido estipulado en Dt 5,9 ²⁶⁵. Para algunos, la incomprensible naturaleza divina exigía que la naturaleza humana también fuese reconfigurada. De ahí que la vida se amplía mediante la posibilidad de otra forma de existencia trascendente. De esta manera, el valor del individuo podía ser realzado al confrontar las implicaciones eternas de sus elecciones presentes. Paralelamente, mientras el judaísmo sapiencial insiste en la absoluta trascendencia de Dios²⁶⁶ y la imposibilidad del hombre para comprender su

que cada hombre es plenamente responsable”.

265 Antes de esta reforma y tal como observa Paolo Sacchi (*Historia del judaísmo*, pp. 112-121): “La intervención retributiva de Dios no está ligada a la persona del justo o del inicuo, sino más elásticamente a la estirpe del justo o del malvado, de modo que cada figura particular de justo o de inicuo se disuelve llevándose consigo los elementos que constituyen la base del problema”. Esta idea finalmente resultará improductiva en Israel, mediante la tendencia a reconocer que toda retribución (gratificación o castigo) está ligada inmediatamente al individuo. Entra, también, un elemento nuevo en relación con la propia experiencia humana: «el dolor». Jeremías asumirá sus sufrimientos en cuanto tales y no sólo como un castigo infligido por sus pecados (20,14ss). El dolor pasará a formar parte de la valoración de la historia como elemento absurdo, pues no es racionalizable, aun cuando, según vemos en la figura del Siervo de Yahveh en el Deuterioisafas, puede adquirir el peso de una «expiación a favor de los otros», y guarda una analogía con la historia al pagar Jerusalén doblemente su culpa (Is 40,2). Todo esto englobado en la afirmación de que “Los caminos de Yahveh no son vuestros caminos” (55,8). Para Jeremías, los sufrimientos son parte de esa antigua explicación que encuentra sentido, sin embargo, a la luz de una nueva forma de retribución destinada a realizarse en el futuro: cuando Dios establezca el orden nuevo; ese definitivo orden de un mundo que será llamado el *éschaton* (el final) y por los rabinos ‘*olám habbá*’ (el mundo por venir). Pero, a diferencia de Jeremías, en Ezequiel el nuevo principio retributivo está ya siendo aplicado por Dios: aquél que practique la justicia, es decir, la observancia de la Ley, será salvado en el tiempo actual. Y algo que será de suma importancia para nuestro análisis es que este principio se erige sobre la asunción de la plena responsabilidad del hombre para elegir entre el bien y el mal. Así, el discurso de Ezequiel se funda en una concepción férrea del principio de retribución (Ez 18) y supone un corte menos drástico con la vieja interpretación: en el nuevo orden se cumpliría la ley retributiva por hombres que habrán resurgido de la muerte por una intervención excepcional de Dios (Ex 37). Después de este renacimiento milagroso, la Ley quedaría escrita en el «Libro», siendo la misma de antes y de siempre. En Jeremías atendemos a una significación distinta, pues el nuevo orden estaría fundado en una Ley que sería la misma en sus contenidos pero que estaría escrita en el «corazón» de cada uno, dando a luz una humanidad «ónticamente» distinta.

Como ha señalado J. C. H. Lebram, dado el contraste entre la era presente y el mundo por venir, el sufrimiento del hombre piadoso que participa de la mentalidad apocalíptica se manifiesta en su forma más desnuda y concreta, independientemente de sus expresiones ascéticas, culturales o rituales. El hombre piadoso ha de sufrir la pobreza y la miseria de este mundo como expresión de su confianza en la intervención divina («The Piety of Jewish Apocalypticist»: David Hellholm [ed.], *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 171-210, p. 198).

266 Tomaremos aquí como definición de «trascendencia» aquella que Philippe Nemo extrae de Heidegger en su ensayo *El exceso de mal* (nota 5, pp. 101-2), pues la pone en relación con las disquisiciones teológicas de Job, y nos servirá en adelante para exponer la dialéctica sobre el mal y la salvación en los apocalipsis judíos.

En *Ser y tiempo*, así como en la conferencia *¿Qué es la metafísica?*, el punto de partida es la angustia, entendida como «tonalidad afectiva fundamental», gracias a la cual encontramos la Nada, como el fondo en el que se plantea la cuestión del ser: “La Nada (de ente) es el Ser.” Sin embargo, problematiza

voluntad (estadio clásico de la religión)²⁶⁷, el judaísmo enóquico propugna una

Nemo, lo que Job encuentra no es la Nada, sino el mal. Y por tanto, no interroga al ser, sino al bien. Pues en la «locura del mal» se abre la intuición sobre una «Intención» que gobierna esta locura, sin dar razón de ella. Así, el juego del alma de Dios es un *Abgrund* que es el fondo del *grund* del *Abgrund* del mal, es decir, algo sin Ley que brota de una «Intención» espontánea e impenetrable. Su ser consiste en responder a otra intención, la de Job. La noción misma de alma (de Dios, de Job) implica ese juego mutuo. Porque tan sólo la Intención es lo Otro distinto de la Ley, al estar apartada de la neutralidad. Y lo no-neutro, o lo no-extraño es lo que está unido a nuestra alma en el seno de una historia común (“escatológica en el sentido de que la escatología no concierne al mundo o la humanidad abstracta, sino al alma”) de modo que se interesa por su suerte, tanto si quiere su mal como si quiere su bienaventuranza. Así, citando a Heidegger (*Questions I*, p. 62): “Sin la manifestación original de la Nada, no habría ni ser personal (*Selbstein*) ni libertad”. «Personal» o «idéntico a sí mismo», el *Dasein* es, en el encuentro con la Nada en la angustia, «trascendente», del mismo modo que nosotros lo decimos de un alma: “Reteniéndose en el interior de la Nada, cada *Dasein* emerge desde entonces fuera del ente en su conjunto. A esta emergencia fuera del ente la llamamos *Trascendencia*” (*idem.*). A continuación Nemo señala esta diferencia en el pensamiento de Heidegger como un límite entre el Ser y el ente: “Sabido es que Heidegger destrona al ser y al tiempo de su posición última de interrogación. Considerado que no puede decir que el tiempo «es» ni que el ser es «temporal», decide enunciar de manera más original: hay ser, hay tiempo. El *Geben* de *Es gibt* (hay) es un dar. «Es», ello o él, da. Para el ser, dejar-desplegarse-en-la-presencia es dar, y, para el hombre, dejar-ser al ser es acoger un don. Ahora bien, la idea misma del dar nos interesa en la medida en que parece estar evocando la gratuidad de un don espontáneo y romper con las relaciones sobre las cuales la metafísica calcula: producir, hacer, causar”.

267 Una fase, como vemos, necesaria en lo que respecta al concepto de Dios pero, todavía más importante, en lo que respecta a la construcción de la libertad y la responsabilidad humanas. En palabras de Emmanuel Lévinas: “La rigurosa afirmación de la independencia humana, de su presencia inteligente en una realidad inteligible y la destrucción del concepto numinoso de lo sagrado, comportan el riesgo del ateísmo. Hay que correr este riesgo. Solamente a través de él se eleva el hombre a la noción espiritual de lo Trascendente. Constituye una inmensa gloria para el Creador haber puesto en pie un ser que lo afirma después de haberlo puesto en duda y negado en los prestigios del mito y del entusiasmo; es una inmensa gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo” (*Difícil libertad*, p. 34). En el ámbito de la psicología, considero que el estadio clásico de la religión coincidiría en el individuo con esa otra categoría propuesta por Erich Neumann, denominada «etapa heroica», en la que, a la par que la conciencia individual emerge del ámbito inconsciente, se acentúa la distancia para con la trascendencia y, por consecuencia, la angustia y el anhelo por recobrar la continuidad perdida: “The growth of humanity is fundamentally the development toward the ego, toward consciousness and individuality. Every step of this road is arduous and fraught with suffering [...]. But the development toward ego, toward individuality and consciousness stands in inexorable conflict with the unconscious. The formation of consciousness and the confirmation of the ego are possible only in battle with the engulfing powers of the unconscious, and this means in detachment from the *uroboros stage*, from the paradise of undivided unity and perfection. Thus the heroic road of mankind –for heroic it is, in spite of imperfection– is the road to clarity, differentiation, and responsible awareness of the ego” («Mystical Man»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 379). Dentro del psicoanálisis, la etapa o fase paterna en la génesis de un individuo determina en gran medida su capacidad intersubjetiva, es decir, la comprensión de la distancia y la diferencia que implican la vida cultural: “Y a propósito de la experiencia mística habría, por tanto, que acordar que sólo cuando dicha experiencia se presenta como una superación de una mera búsqueda fusional con lo materno podrá convertirse en una vía de acceso al Otro. La experiencia mística, entonces, más allá de la necesidad, podrá surgir como una posibilidad del deseo. Mostrará la marca de la función paterna plenamente establecida en la aceptación de la distancia y la diferencia con el objeto amado. A esto no acertó el alumbrado o iluminado que, en una aspiración exclusiva a fusionarse con la totalidad, ignora la separación que nos constituye y que posibilita el auténtico encuentro con la alteridad [...]. La experiencia mística se presente como el pivote en un camino que tiene su meta en una acción y un compromiso con su entorno. No es una isla para el gozo y la satisfacción a modo de reclusión en un seno materno, sino que opera como un oasis o un reposo en medio de un camino, a veces desierto, a veces plagado de dificultades, en la realización de un compromiso histórico” (Carlos Domínguez Morano, «La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística*, 183-217, p. 212).

aproximación de la naturaleza humana al ámbito de lo divino, es decir, que busca establecer una continuidad que salve la brecha entre el orden mundano y trasmundano (estadio romántico). De ahí que el espacio entre un Dios absolutamente trascendente y la criatura humana se pueble de figuras angélicas, intermedias, tanto benévolas como perjudiciales:

Side by side with this increase in the angelological material we find another tendency, namely, the distancing of God from earthly domains. In contrast to the belief found in scripture according to which the Temple was considered to be God's earthly dwelling-place, we find that in the writings of the Second-Temple period God is described as limiting his presence primarily to heavenly domains. In some ways, the increase in the use of angelic lore may compensate for what scholars call the transcendence of God characteristic of Second-Temple Judaism. Mythological symbols or beings can be helpful in narrowing the gap between man and the transcendental God, or filling in for an alienated God²⁶⁸.

Vemos cómo el proceso de trascendentalización, en su extremo, condujo a una remitologización del tiempo y el espacio, una dimensión celestial en la que actúan fuerzas sobrenaturales que afectan la vida terrenal. Sin embargo, la remitologización no repercute en una pérdida de la concepción del único Dios sino, por el contrario, acentúa su poder sobre el reino terrenal y supraterranal. Estas figuras tendrán una repercusión importante en el problema de la teodicea. Según vemos en los apocalipsis, al menos en los escritos más antiguos, como el *Libro de los Vigilantes*, dado que el origen del mal se comprende como la irrupción de fuerzas sobrenaturales en la vida humana, la salvación no está ya sujeta a lo que el hombre pueda o no hacer a través de la Ley en el curso de la historia, sino que depende de una intervención de Dios para acabar con las potencias malignas e instaurar su gobierno en la tierra. No se trata, pues, de una consumación de la historia, sino de una intervención que da paso a una renovación o recreación cósmicas. Y es aquí donde estaría operando el camuflaje del que habla Barthes cuando el concepto que el mito quiere transmitir como una tendencia (corrupción del mundo) deforma el «sentido-forma» primarios de la desobediencia a la Ley, y da por sentado que el mal no es fruto de una elección humana (Adán y Eva)²⁶⁹, sino que es un estado

268 Ithamar Gruenwald, «From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism», *BEATAJ* 14, Frankfurt, 1988, p. 7. La presencia y función de los ángeles responde, en la literatura apocalíptica, a esa convicción propia de la literatura sapiencial de época helenística, en particular el *Libro de Sabiduría* según la cual el Cosmos viene a constituir un intermediario de las relaciones entre Dios y los hombres (John J. Collins, «Cosmos and Salvation», p. 138).

269 Sin embargo, explica Ricoeur, aun en el mito de la «mala elección», efecto de una enérgica desmitologización, se introduce el relato altamente mítico de la serpiente. En ella se comprende que el

provocado por fuerzas ajenas a la voluntad del hombre (los ángeles rebeldes). Y lo mismo sucede con el correlato mitológico de la salvación. El concepto sobre el que el mito busca persuadir (salvación) también deforma el sentido primario de una obediencia a la Ley, y da por sentado que el bien no es fruto de una elección humana (Enoc), sino de un estado favorecido por fuerzas sobrenaturales (arcángeles, Mesías, Dios mismo). De esta manera, una *antiphysis* (elección) es retransformada por el mito en una *seudophysis* (conversión). Así, tan importante es la destrucción del mito, llevada a cabo por los distintos redactores de la «Historia de la redención» en la consolidación del monoteísmo judaico, como la reconstrucción del mito, operada por los escritores apocalípticos.

Siguiendo el método semiológico de Ronald Barthes, nos interesa comprender la remitologización como una herramienta que logra hacer de la historia, es decir, de la cadena de causas y efectos, un estado natural, al establecer la ilusión de una motivación inherente entre «sentido-forma» y «concepto» o bien:

[...]el mito es ese compromiso: encargado de «hacer pasar» un concepto intencional, el mito encuentra en el lenguaje sólo traición, pues el lenguaje no puede hacer otra cosa que borrar el concepto, si lo oculta; o desenmascararlo, si lo enuncia. La elaboración de un *segundo* sistema semiológico permite al mito escapar al dilema: conminado a develar o a liquidar el concepto, lo que hace es *naturalizarlo*²⁷⁰.

Veremos, por ejemplo, que aquello que históricamente subyace al mito de los Vigilantes (*1 Enoc*, 6-36)²⁷¹ es retransformado por el mito en un estado de corrupción

mal ya está ahí, atrayendo y seduciendo al hombre. Así, más allá de la proyección de la codicia humana, la serpiente descubre la tradición de un mal más antiguo: “La serpiente es lo Otro del mal humano” (*El conflicto de las interpretaciones*, p. 268).

270 Roland Barthes, *Mitologías*, p. 222.

271 George Nickelsburg plantea que en el periodo ptolemaico, en el que se sitúa la composición del *Libro de los Vigilantes*, no pueden identificarse conflictos puntuales que justifiquen un estado de violencia como el que reflejan los desastres producidos por los ángeles rebeldes y su progenie. Sin embargo, señala dos conflictos posibles cercanos a la redacción del texto que pueden constituir un marco de referencia: la guerra de los Diádocos (323-302 a.C.) y la lucha ptolemaica-selúcida por el control de Palestina (217-198 a.C.). En opinión del autor, el primer conflicto resulta ser más determinante, aun cuando el tema rebasa con mucho algún tipo de conflicto puntual en el marco histórico en el que fue redactado. Las opiniones sobre el contexto social que refleja el estado de desastre causado por los Vigilantes son múltiples, aunque muchas apuntan hacia un conflicto dentro de la propia clase sacerdotal judía que, durante el periodo ptolemaico, había resultado en la emergencia de varios grupos o sectas llevados por intereses distintos, pero que finalmente coincidieron en denunciar la corrupción al interior del partido sadoquita regente del Segundo Templo. Dado que el grupo de judíos que había retornado a Jerusalén (*golah*) se consideraba la estirpe genuina, la nueva organización había dejado al margen aquellas otras tradiciones sacerdotales de los que habían permanecido en territorio palestino («Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6-1»: *JBL*, 96/3 [1997], 383-405, pp. 391ss.).

total del mundo por obra de los ángeles o astros rebeldes, que demanda la intervención divina para fundar una nueva Creación/Tierra. Y en esta misma línea, para entrar en el

Hacia el s. III a.C., el gran sacerdote Onías II había cesado de pagar tributo a los gobernadores ptolemaicos, mientras que José, el Tobiada, gobernador de Samaría, obtuvo la prerrogativa de recaudar los impuestos de Siria y Fenicia. José había tenido como estrategia para ganar el control de Jerusalén el casarse con una miembro de la familia de Onías y así obtener plenos poderes administrativos sobre el territorio palestino ante los gobernadores ptolemaicos. Dado que el hacerse con el control de impuestos había procurado a José una fortuna considerable, su familia había adoptado el mismo estilo de vida opulento de los griegos. (Richard Horsley, «The Politics of Cultural Production in Second Temple Judea»: Benjamin G. et. al. [eds.], *Conflicted Boundaries between Wisdom and Apocalypticism*, Leiden, Boston, 2006, 123-145, pp. 129-131). Los pocos datos que han podido recabarse sobre la situación social durante el periodo ptolemaico indican que el *Libro de los Vigilantes* representaría una disputa en la esfera sacerdotal o bien un estado de privación o injusticia social más generalizado. Si bien los Vigilantes pueden ser comprendidos como miembros del partido sacerdotal hegemónico, los saberes que transmiten a las mujeres son claramente foráneos, por lo que su figura puede remitirse al marco más amplio de la imposición imperial (para un resumen de las diversas posturas sobre este tema véase Florentino García M., *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, Peeters Publishers, 2003, pp. 224-6). Los Vigilantes se presentan como propulsores de la ciencia, en particular la astronomía, y la técnica, sobre todo la metalurgia bélica, así como incitadores de prácticas mágicas y usos cosméticos. El hecho de que dichos conocimientos, por demás terrenales, provengan de poderes ultraterrenos, nos habla de que los círculos enóquicos abogaban más por una pureza de tipo religioso que por una lucha étnica o política y que lo que se estaría aquí señalando es la afirmación de la religión verdadera de los justos contra la falsa de los injustos. El conflicto entre nacionalismo y universalismo fue una constante en las vicisitudes del pueblo judío tras la reconstrucción del Templo. Recordemos que la reforma de Nehemías había insistido sobre todo en la prohibición de los matrimonios mixtos en función de unificar y fortalecer la unidad judía, y su influencia se extendió hasta el segundo periodo sadoquita (400-200 a.C.), en el que se sitúa la redacción de los primeros escritos enóquicos. Paolo Sacchi puntualiza que, de cualquier manera, ya fuese en su vertiente nacionalista-segregacionista, la cual se ceñía a la idea de Israel como etnia elegida, o la universalista, que incluía a extranjeros, siempre y cuando se adecuaban al culto yahvista, ambas partían de la convicción de que Yahveh era el único Dios verdadero y su diferencia sólo estribaba en la manera de relacionarse con los gentiles (*Historia del judaísmo*, p. 154).

La figura de los *bene ha-elohim*, mencionada en Gn 6,1-4, se refiere, como han explicado los especialistas, a una nomenclatura que tiene que ver más con la pertenencia a un grupo que con una filiación genética, es decir, que no se refiere tanto a «hijos de los dioses» como a miembros de la sociedad de los dioses. Esta primera acepción nos remite a un sustrato anterior, en donde los *bene ha-elohim*, antes de ser comprendidos como ángeles, se referían a las divinidades de los pueblos vecinos que entraban en clara competencia con la divinidad de la tribu de Judá, es decir, Yahveh. La mención de los *bene ha-elohim* en Gn. 6,1-4 fue también corregida por la tradición rabínica en el sentido de que se refería a descendientes de Set, o quizá reyes y potentados). El uso del nombre “vigilantes” para referirse a los *bene ha-elohim* es uno más de los términos usados por la literatura extrabíblica desde el s. III a.C., junto con términos como «espíritus», «gloriosos», «autoridades», «poderes» (Mathias Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid, 1997, p. 69). Lo que está claro es que los Vigilantes, al unirse con la hijas de los hombres y transmitirles conocimientos, significan un arribo por demás extraño, una presencia que altera las costumbres normales de los humanos. Se ha hablado del estrecho paralelismo entre el argumento de 1 En 1-6, y aquellos mitos griegos sobre héroes que traen la cultura y civilización a la humanidad, como los encontramos en la *Teogonía* y los *Trabajos y los Días* de Hesiodo y el mito de Prometeo, escrito por Esquilo en el s.V a.C. (F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London, S.P.C.K., 1961). Sin embargo, explica Paul Hanson, el mito de la rebelión de dioses o seres celestiales ante una divinidad principal puede ser rastreado en sustratos anteriores comunes a las culturas asentadas en la cuenca del Mediterráneo oriental. De ahí que el motivo de la rebelión angélica presente en 1 En 1-6 se encuentre en relación paralela, mas no filogenética, con los mitos griegos. Por tanto, la transmisión de conocimientos por parte de héroes o dioses a los humanos, con un sentido perjudicial, tiene tras de sí un conglomerado de mitos que circularon por el Cercano Oriente y que pudieron ser retomados por el emergente judaísmo enóquico, ya fuera como parte de su propio bagaje cultural, o por vía helenista, articulándolos a sus propias necesidades sectarias y añadiendo su propia concepción monoteísta que rebajaba la noción de dioses rebeldes a aquella otra de ángeles rebeldes («Rebellion in Heaven. Azazel, and the Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11»: *JBL*, 96/2, [1977], 195-233, pp. 213, 217,229).

«Reino de Dios» no se requiere tanto de una acción ética, desarrollada en el curso de la historia, como de la adquisición de una «naturaleza» diferente tal como sucede al arquetipo del hombre justo (Enoc). No se trata, por tanto, de elegir en cada caso el cumplimiento de la Ley, como de experimentar una transformación sobrenatural. Pensamos –y sólo anotando lo que desarrollaremos en los apartados siguientes– que esta conversión vendría dada fundamentalmente por una experiencia, cuyo núcleo es la contemplación de la Gloria de Dios (*Kabôd*)²⁷² y que constituye el símbolo que provee de sentido al cuerpo mítico de los apocalipsis²⁷³.

En el capítulo anterior hemos querido esbozar un marco metodológico para el estudio del mito en función de abordar los apocalipsis como expresión de lo que se ha venido a llamar «remitologización del judaísmo». Nos interesa ahora proseguir con aquello que José María Mardones²⁷⁴ en su obra *El retorno del mito* acuerda, junto con otros estudiosos, en denominar el «ámbito del mito», es decir, el símbolo, comprendiendo el mito como una «narración simbólica»²⁷⁵. El símbolo no es arbitrario pues mantiene cierta analogía natural con lo que significa²⁷⁶. Si bien en el área de las ciencias exactas el símbolo se refiere a un signo arbitrario, unívoco y convencional,

272 Acerca de este concepto Gilles Quispel comenta lo siguiente: “Hebrews of Antiquity and Cabalists call this manifestation of the hidden «un-ground» the *kabod*. The hebrew word *kabod* means weight, glory, splendour. It can be used not only to denote the power and majesty of the Lord in nature and history, but also to describe an outward manifestation of ultimate Reality, seen by a prophet in ecstasy, but invisible to the natural eye” («Ezequiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Vigiliae Christianae* [1980], 1-13, p. 1).

273 Sin embargo, atenderemos a lo advertido por Vita Daphna Arbel en cuanto a la realidad independiente de los contenidos mitológicos respecto a un contexto místico: “The analysis above has also demonstrated how the mystical notions are formulated and expressed in Hekhalot and Merkavah mysticism through mythological language. Myth and mysticism are two conceptual frameworks which have no inherent connection. Some schools of mysticism present their ideas and beliefs through use of various modes of expression other than mythology. Other schools, however, evoke mythological elements in their teaching in various ways” (*Beholders of Divine Secrets*, p. 140). No obstante, considero que en el caso de la literatura apocalíptica nos encontramos con mitos que comportan una temática religiosa en la que la *visio mystica* compromete y afecta las instancias cósmicas e históricas que propone esta mitología y que en eso consiste justamente la peculiaridad de «lo apocalíptico» como género «híbrido» que impide considerarla sólo bajo una lectura mitológica o sólo bajo una lectura mística.

274 José María Mardones, *El retorno del mito*, p. 24ss.

275 Raimon Panikker dirá que “los símbolos son los ladrillos que construyen el mito” («Símbolo y simbolización»: Ortiz-Osés (ed.) *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 411).

276 José Gómez Caffarena señala que “frente a signos arbitrarios –a la «señal» y al lenguaje que siempre tiene algo de arbitrario, como fuertemente subrayó Saussure– «símbolo» se precisa como natural, brotado espontáneamente del inconsciente, enraizado en la imaginación y la emotividad pre-lingüísticas [...]. Importa definir con alguna aproximación la relación de símbolo y lenguaje. Quizá es doble. Por una parte, el símbolo es más originario y puede estar en el fundamento de la misma capacidad lingüística. En efecto, el lenguaje es un sistema de signos con una fuerte dosis de arbitrariedad; pero en su base hay una intuición –que según toda verosimilitud se da más o menos explícita pero de una vez y no gradualmente– según la cual el pequeño repertorio de significantes fonéticos, combinado según las reglas morfo-sintácticas en doble articulación, se refiere a la serie potencialmente infinita de las situaciones posibles de los que intercambian mensajes sobre ellas («Lenguaje, símbolo y verdad»: Horacio Santiago (ed.), *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid, CSIC, 1979, 119-139, pp. 127-8).

existe todo un campo en donde el referente del símbolo lo constituyen aspectos de la vida humana difíciles de definir sin recurrir al sentido indirecto y figurado. Se puede decir que, en estas otras áreas, el símbolo es aquello que no puede nunca reducirse a un significado unívoco y que prescinda de una interpretación. Por tanto, el símbolo es analógico; una analogía precaria e insuficiente, pues existe una desproporción entre el término simbolizador y el término simbolizado. El «modo simbólico» consiste en esa relación analógica que se vincula con una nebulosa de contenido, sin que podamos llegar a una regla o código preciso de interpretación. El pensamiento del «modo simbólico» está “ligado siempre al sujeto, como expresión de ese sujeto y de las condiciones de su formación” o, como expresa Paul Ricoeur, el símbolo es un *langage lié* (lenguaje vinculado). Dado que el símbolo no puede representar lo irrepresentable, hace aparecer un sentido secreto de eso indecible; es, por tanto, “epifanía, misterio, aparición de lo inefable”²⁷⁷. Así pues, es de inagotable interpretación, merced a que los dos términos del *symbolon* son infinitamente abiertos. Esto genera una redundancia del símbolo (G. Durand), a manera de una espiral, que no es tautológica, sino perfeccionante. Al evocar una conjunción o co-implicación de contrarios, genera una antinomia que “socava los principios de tercio excluso, de identidad y no contradicción”, de manera que el «modo simbólico» se vale de la paradoja para expresar la *coincidentia oppositorum*²⁷⁸. De ahí que el conocimiento simbólico sea el intento humano de percibir un orden en un mundo que, a primera vista, no ofrece sino paradojas y extrañeza.

Según lo plantea Paul Ricoeur, el símbolo es regresivo-progresivo, es decir, que da cuenta de los orígenes o la «arqueología» del sujeto (significaciones arcaicas de la infancia de la humanidad y del individuo), pero también de su finalidad o «teleología» (figuras anticipatorias de la aventura espiritual). A diferencia del conocimiento de la realidad analítica, que descompone los elementos con el riesgo de pasar por alto la

277 A este respecto Gilbert Durand declara algo semejante: “Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El símbolo es, pues, una representación que hace *aparecer* un sentido secreto; es la epifanía de un misterio” (*La imaginación simbólica*, pp. 15-6).

278 Traemos aquí la explicación propia de Gilbert Durand: “En griego, *symbolon*, en hebreo, *mashal*, y en alemán, *sinbild*, implica la unión de dos mitades: signo y significado. En donde los dos términos de la díada significante/significado son «infinitamente abiertos». Por un lado, el significante remite a todo tipo de cualidades no representables hasta llegar a la antinomia (ejem. fuego purificador/fuego demoníaco) y, por otro, el significado recorre todo el espectro del universo concreto (mineral, vegetal, animal, astral, humano, cósmico, onírico (sueños) y poético (palabras)). El «doble imperialismo» del símbolo por el lado del significante y el significado se traduce, por tanto, en una «antinomia» (que representa en una sola figura cualidades contradictorias) y en una «redundancia» (que abarca todo el universo sensible y repite el acto «epifánico» (*op.cit.*, pp., 16-17).

totalidad, el tipo de conocimiento simbólico se orienta a la totalidad²⁷⁹. Mardones puntualiza que el símbolo es un lenguaje participado que está arraigado en un suelo histórico y social, es decir, que “no hay símbolos individuales” ni que se puedan entender fuera de una sociedad determinada. Además, el símbolo “sólo adquiere su sentido cuando aparece ligado a otros símbolos”, o bien, el símbolo se muestra en constelaciones de símbolos en una cultura y sociedad determinadas, dotándola de sentido y cohesión. El símbolo es, pues, un “lenguaje vinculado” no sólo con una situación socio-cultural, sino con los “grandes arquetipos de la experiencia humana”. Entre las cuatro áreas psíquicas que plantea C. Gustav Jung²⁸⁰ –la «conciencia» y el «yo», el «inconsciente personal», el «inconsciente colectivo» y el «sí mismo» –que es el centro y la totalidad de la psique al mismo tiempo–, el símbolo juega el papel de traductor y convertidor, que transforma la energía libidinal en otras formas de energía. Así pues, para Jung, el símbolo es un lenguaje irremplazable, eficaz en su mediación entre situaciones o sentidos inconciliables desde el punto de vista racional: pasado y futuro, la muerte y la vida, lo inmanente y lo trascendente. Para el psicólogo suizo, el símbolo es la revelación de un «numen» interno, capaz de reunificar el psiquismo en una experiencia de tipo religioso.

Ahora me gustaría introducir la aportación de Raimon Panikker²⁸¹ a lo que plantea una problemática respecto a la resistencia que el símbolo opone para ser interpretado. En primer lugar, nos dice este autor, si el símbolo es algo, es precisamente aquello que no es en sí mismo; tampoco puede decirse que el símbolo sea lo que relaciona, sino que es la propia relación (anterior a los términos –substantivos– de la relación). El símbolo no es un signo, pero tampoco es algo meramente objetivo, y tampoco puede decirse que es pura subjetividad, pues no está constituido por lo que el «yo» vive interiormente; ni siquiera es subjetivo-objetivo, pues trasciende esta dicotomía, o bien, en cuanto pura relación, no se deja aprehender por la dialéctica, pues ésta presupone un objeto y un sujeto previos a su relación. De aquí que no se pueda interpretar un símbolo, pues ¿con qué se interpretaría?, ya que en él no hay distancia interpretativa. Y es así, dice este autor, porque aquello con lo que intentamos interpretar el símbolo es precisamente símbolo para nosotros; es aquello en que nos apoyamos, sin

279 La totalidad en este sentido equivaldría a la visión holística de la realidad (en inglés *whole*, *holly*, del griego *holos*).

280 Véase especialmente su obra *Psicología y religión*, Paidós, México, Buenos Aires, Barcelona, 1981.

281 Raimon Panikker, «Símbolo y simbolización»: Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 383-411.

necesidad de buscar un más allá. ¿Cuál es entonces –se pregunta Panikker– la relación entre simbolizante y simbolizado? Dado que lo simbolizado no es la «cosa en sí» oculta tras las apariencias del símbolo, no hay ninguna otra realidad a la que yo pueda llegar a través de lo simbolizado. Sin embargo, hay polaridad entre el simbolizante y el simbolizado y es el símbolo el que mantiene tal polaridad. Así, el símbolo no significa nada, o bien, el significado del símbolo deriva de nuestra participación en él. La consciencia de esta participación es a lo que el Panikker llama «experiencia simbólica», la cual es a la vez én-stasis y ék-tasis, interna y externa, es decir, que no permite ni un conocimiento objetivo, ni un conocimiento subjetivo. Es el propio símbolo el que interpreta, pues es siempre símbolo del misterio, o bien, es la transparencia de no ver una cosa, porque estamos dentro de ella.

Por su parte, Paul Ricoeur²⁸² mantiene la referencia a la exégesis clásica de los símbolos como desciframiento de un sentido oculto en un sentido aparente: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero”. De acuerdo con la ordenación que este autor propone entre el símbolo, el mito y el rito, en la que considera al símbolo como el que contiene la riqueza de sentido oculta, y el mito como lo que racionaliza en un determinado momento ese sentido, podemos establecer correlativamente una ordenación respecto al lugar que la *visio mystica* ocupa en los apocalipsis judíos. Dado que la *visio mystica*, tal como la codifica la conciencia religiosa judía, no se agota en la tradición apocalíptica, sino que es capaz de seguir generando sentido e interpretación a lo largo del tiempo, descubrimos que, lejos de ser sólo un elemento narrativo más dentro de una mitología determinada, se encuentra próxima a la definición de símbolo propuesta por Ricoeur como «tiempo oculto» o fundador (*zeitlos*), tiempo que antecede y procede a la racionalización de una mitología:

Del símbolo al mito y a la mitología, se pasa de un tiempo oculto a un tiempo agotado. El resultado es que la tradición, en la medida en que ella misma se desliza por la pendiente que va del símbolo a la mitología dogmática, sigue el trayecto de ese tiempo agotado; se transforma en herencia y en depósito, al mismo tiempo que se racionaliza [...]. Una tradición se agota al mitologizar el símbolo; se renueva por medio de la interpretación que remonta la pendiente del tiempo agotado hacia el tiempo oculto, es decir, recurriendo al símbolo y a su reserva de sentido desde la mitología²⁸³.

282 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 17.

283 *Ibid.* p. 33.

En su exposición sobre la simbólica del mal, Ricoeur establece que reflexionar sobre la significación implica recuperar las intenciones del concepto –o, como diría Barthes, la tendencia histórica que intenta transmitir el mito–, su poder de remitir a todo lo que no es concepto, sino anuncio que denuncia el mal y que pronuncia la absolución. En suma, reflexionar sobre la significación es, en cierto modo, deshacer el concepto, descomponer sus motivaciones y recuperar las direcciones de sentido que apuntan al *kerygma* mismo²⁸⁴. En este sentido, y de acuerdo con los tres tipos de lectores que Barthes señala para el mito, aquí nos posicionaríamos en el papel del «mitólogo», es decir que, deshaciendo el concepto, encontraríamos el «sentido» primero de la «forma», que se había transformado en un mero «lenguaje objeto». Conjuntamente y de la misma manera que es posible analizar el concepto del mal mediante la observación de sus componentes doctrinales, intentaremos estudiar el concepto de salvación en el cuerpo de los apocalipsis judíos a partir de diversos componentes doctrinales, recuperando las direcciones de sentido que apuntan al *kerygma* mismo, es decir, el «sentido-forma» de la *visio mystica*.

La influencia de una doctrina dualista²⁸⁵ sobre el mal como una entidad externa

284 *Ibid.* pp. 245-246.

285 Según la descripción fenomenológica del dualismo que ofrece J. Martín Velasco, existe una primera distinción al interior de esta corriente religiosa: “Son religiones o sistemas dualistas aquellos en los que «la divinidad, concebida como (realidad) primordial, suma y más o menos claramente persona, no es considerada autora única y única dominadora del mundo y del hombre», cualquiera que sea la explicación que se dé del origen de la realidad que disputa a la divinidad ese dominio absoluto, del adversario, que puede tener un origen independiente de la divinidad, o un origen indeterminado, o incluso haber sido producido por el creador o proceder indirectamente del mismo por emanación. Lo esencial de los sistemas dualistas consiste, pues, en atribuir a una realidad una malignidad «natural» que la hace independiente de la divinidad, y conceder a esa realidad una actividad creadora o demiúrgica o un dominio sobre el mundo que limita positivamente el dominio de Dios. En esta descripción no tomamos como esencial al dualismo la representación de dos poderes necesariamente coeternos y «simétricos» en el espacio o en el tiempo –aunque, cuando tal representación se produce, tenemos la forma más clara de dualismo, dualismo absoluto–, sino tan sólo el hecho de que el dominio de la realidad suprema sobre la Creación se vea limitado por otro principio contradictorio que a veces puede ser representado incluso como complementario” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 274-275).

Vale la pena traer aquí la notable disertación que Paul Ricoeur (*El conflicto de las interpretaciones*, p. 248) realiza sobre la gnosis y el «camuflaje» que en ella opera, en donde la «historia» es transformada en «mito», tanto con respecto a la simbólica del mal como con respecto a la simbólica de la salvación: “Si la gnosis es conocimiento, saber, ciencia, es porque –como han mostrado Jonas, Quispel, Puech y otros– para ella el mal es, fundamentalmente, una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde afuera; el mal está afuera, es cuerpo, es cosa, es mundo, y el alma ha caído en él. Esta exterioridad del mal proporciona de inmediato el esquema de una cosa, de una sustancia que infecta por contagio. El alma viene de «afuera» cae «aquí» y debe regresar «allá». La angustia existencial que está en la raíz de la gnosis se sitúa de inmediato en un espacio y un tiempo orientados. El cosmos es máquina de perdición y de salvación, la soteriología es cosmología [...]. El cosmos, de cuya belleza y divinidad hablaba el filósofo estoico, y que, según el salmista, cantaba la gloria de Dios, no sólo es divinizado, sino contradivinizado, satanizado, si se me permite decir, y provee así el apoyo de una exterioridad, una inhumanidad y una materialidad absolutas a la experiencia del mal. El mal es la mundanidad misma del

al hombre es evidente en los apocalipsis judíos. Sin embargo, el que los hombres se vean afectados inexorablemente por un mal que escapa a su libre albedrío no quiere decir que el mal como resultado de una acción libre desaparezca, sino que es trasferido a la dimensión angélica. Son los ángeles los que libremente contradicen la Ley que Dios instituyó al comienzo de la Creación y, por tanto, el mal sigue manteniéndose, aunque visto desde una perspectiva mitológica, en la esfera de la libertad. Al menos en algunos apocalipsis, el pecado no es mundo, es introducido en el mundo, ya no por el hombre, sino por los ángeles. El pecado de éstos consiste menos en una potencia que en un defecto, una declinación de la plenitud espiritual y una caída en la imperfección material. De ahí que el mundo pueda ser «purificado» por Dios y recobrar su esplendor original. Por su parte, la dimensión ética y la libertad humana nunca terminan por perder su articulación con la salvación última. Es sobre todo a través del ambiguo sentido de la elección que se configura una propedéutica del reino de Dios en el mundo, previa a la ejecución del Juicio Final. La definición del mal que aporta San Agustín es la que precisamente se plantea en el mito de los Vigilantes. El mal, no como polo opuesto a Dios, sino como una dirección *aversio a Deo* por la que optan los ángeles rebeldes se encuentra en una relación antitética respecto a la *conversio ad creaturam*²⁸⁶ de los visionarios. Sin embargo, en este «imposible concepto del mal» resultado de la libertad, como lo llama Ricoeur, que se apoya en el *ex nihilo* de la Creación, se desliza

mundo. Lejos de proceder «desde» la libertad humana «hacia» la vanidad del mundo, el mal deriva desde las potencias del mundo hacia el hombre. Por otra parte, el pecado que el hombre confiesa consiste menos en el acto de obrar mal, en la maleficiencia, que en el «estado» de estar-en-el-mundo, en la «desgracia» de existir. El pecado es un destino interiorizado. Por esa razón, también la salvación del hombre viene de afuera, de allá, por una pura magia de liberación, sin arraigo en la responsabilidad, ni siquiera en la personalidad del hombre. Podemos observar de qué modo el falso saber, la mímica de una racionalidad, se vincula en la gnosis con la interpretación misma del mal. Porque el mal es cosa y mundo, el mito es «conocimiento». La gnosis del mal es un realismo de la imagen, una mundanización del símbolo. Nace así la más fantástica mitología dogmática del pensamiento occidental, la más fantástica impostura de la razón, cuyo nombre es *gnosis*. Contra la gnosis del mal, la patrística griega y latina repitió con notable unanimidad: el mal no tiene naturaleza, no es una cosa; el mal nos es materia, no es sustancia, no es mundo. No es en sí, proviene de *nosotros mismos*. Es necesario rechazar no sólo la respuesta a la pregunta, sino la pregunta misma. No puedo contestar *malum esse* (el mal es), porque no puedo preguntar *quid malum* (¿qué es el mal?), sino únicamente *unde malum faciamus?* (¿de dónde viene el mal que hacemos?). El mal no es *ser*, sino *hacer*”.

286 “En los términos habituales de las religiones proféticas se dirá que la conversión es fruto de una llamada de Dios a la que el hombre debe responder con la fe y la obediencia. Pero la conversión supone también una actividad del hombre que prepara con su purificación y su renuncia a vivir de una forma puramente intramundana la invasión de la vida renovada, que tendrá lugar, plena y de ordinario súbitamente, en un momento posterior privilegiado. Como en los ritos de iniciación, el hombre debe pasar por un momento de muerte a la vida ordinaria, para que se produzca la total renovación de su existencia. En las religiones proféticas, la vida ordinaria no es negada como tal y en su orden, sino que es negada como total y definitiva, quedando así introducida en el nuevo horizonte abierto por la aparición de la realidad suprema” (J. M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 102).

inevitablemente, tal como en la gnosis, la idea de una naturaleza como totalidad que precede la Creación. Es la irresolución del problema lo que se relaciona también con las características incomprensibles de la salvación o la perdición, la elección o la reprobación divina. Tanto el mito de Abel y Caín en la historia primaria, como su correlato en la historia patriarcal (Esaú y Jacob), plantean la imposibilidad para separar el concepto determinista del voluntarista.

El método que propone Ricoeur para interpretar la simbólica del mal en su triple dependencia como «concepto de pecado», como «mito de expulsión del Paraíso» y como «experiencia histórica del Exilio en Babilonia» será el que utilicemos al momento de estudiar la simbólica de la salvación en su estructura analógica, que responde tanto a un concepto, es decir, «la salvación» entendida como «inmanencia de Dios en la Creación y en el hombre», como a un mito, «retorno de los justos a la Tierra Prometida», como a una experiencia histórica, «cese del Exilio y el retorno del pueblo a Jerusalén». Ambas simbólicas son correlativas en lo que Ortiz-Osés llama la *coimplicatio oppositorum*, en donde la dialéctica de la originaria «cointuición mística» – visión interior– es una auténtica dualéctica, basada en la «coimplicidad» de lo abstractamente desimplicado por nuestra razón divisoria; en donde el mito arcaico es la experiencia de la originaria «copertenencia» de todo con todo en una visión holística y mística de los elementos en su correlación y correlatividad ²⁸⁷.

III.1.2 El objeto arcaico perdido: la pureza

Siguiendo el planteamiento de Paul Ricoeur²⁸⁸, el símbolo puede ser encontrado «más acá» de toda teología o especulación, incluso de una elaboración mística. Estos símbolos elementales son el lenguaje insustituible del ámbito de la experiencia, que este autor denomina «experiencia de reconocimiento». Ya se trate de una imagen de la mancha, el camino torcido, la carga o el cautiverio, el símbolo del mal se constituye siempre a partir de un significado de primer grado, tomado de la experiencia de la naturaleza, del contacto o la orientación del hombre en el espacio. Como todo signo, el símbolo apunta hacia algo más allá y vive de ese algo. Pero no todos los signos son

287 Andrés Ortiz-Osés, «Hermenéutica simbólica», Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 300-301.

288 *El conflicto de las interpretaciones*, p. 263.

símbolos. El símbolo tiene una doble vertiente pues, por un lado, comporta una intencionalidad primera o literal que, como toda intencionalidad significativa, reafirma el triunfo de lo convencional sobre lo natural (mancha, desviación, peso son palabras que no se asemejan a la cosa significada), pero sobre esta intencionalidad primera se edifica una segunda que apunta a una determinada situación del hombre en lo sagrado²⁸⁹.

En relación con la *visio mystica*, habremos de rastrear entonces aquellos referentes primarios que parten del significado literal, patente, en relación con una experiencia concreta del entorno natural y que apuntan al sentido secundario sin dejar que acarrear ese mismo sentido literal. De esta manera, tal y como explica Ricoeur acerca de los símbolos primarios derivados de la concepción mágica de la impureza, la *visio mystica* se sirve de una cadena de símbolos primarios en relación con la idea más arcaica de pureza, sobre todo como pureza ante Dios. Para lo anterior, es importante recordar el contexto ritual en el que se inscriben algunos apocalipsis judíos, en donde, dado el proceso de remitoligización, el Templo, tanto como el oficio y los participantes de la liturgia, son remitoligizados, cumpliendo sus funciones en el ámbito celestial²⁹⁰.

289 La asociación de «impureza ritual» e «impureza moral», respecto a lo cual quedan asociadas también las nociones de «purificación» y «expiación» por el otro es resultado, según R. Otto, de la esquematización de un concepto religioso mediante un concepto proveniente de la estética: “Este anhelo de expiación y su peculiar carácter sentimental todavía se puede explicar algo más por un símil sacado de la vida *natural* de los sentimientos. Pero hemos de insistir, para evitar confusiones, en que este símil significa solamente analogía, pero no identidad. En la esfera de lo moral tenemos el caso de una desvalorización clara, inteligible y corriente, cuando nos declaramos *culpables* de una acción que juzgamos *mala*. La maldad de la acción nos pesa y anula la *estima* en que nos tenemos. Nos *acusamos*. Entonces sobreviene el arrepentimiento. Pero al lado de esta desvalorización se presenta otra que puede proyectarse sobre la misma acción, y, sin embargo, aplica otra categoría distinta. Es cuando sentimos que esa misma acción perversa nos *mancha*. Todavía no nos acusamos, sino que nos sentimos *ensuciados*. Y la forma característica de la respuesta sentimental no es en este caso el arrepentimiento, sino el *asco*, la náusea. Entonces surge en el sujeto la necesidad de *lavarse* como la más adecuada. Las dos maneras de desvalorarse el sujeto corren paralelas y pueden referirse a la misma acción; pero, evidentemente, son distintas en esencia y contenido. La segunda es algo análogo a la necesidad de expiación y, por tanto, puede ser empleada cuando se trata de explicar ésta, a manera de símbolo. Pero es, en realidad, una comparación sacada de otra esfera, de la esfera estética” (*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980, p. 80-1).

290 Al respecto, Richard Lemmer comenta lo siguiente: “Israel’s religion, as is well-known, was a religion of the temple; the latter being the center of her religion. The «earthly seat» of Jahweh was in the earthly sanctuary. This sanctuary was a visible sign of the presence of God in Israel’s midst. During the various historical developments, especially after the Second Temple era (the temple having been destroyed), there came a shift of emphasis in which the focus was now among others on the study of texts, rather than on sacrifice, or focus on a visible building. The basic foundations of Jewish society were now removed. From now on there would be reference to the era before the destruction and the era after the destruction.[...] However, it was at that time that the notion of journeying to the throne of God, in order to receive disclosed heavenly secrets, was already encountered in apocalyptic writings. Both the apocalyptic and the mystics traditions which underwent and accelerated development at this time, found their *raison de être* in esoteric traditions” («Early Jewish Mysticism, Jewish Apocalyptic, and Writings of the New Testament- a Triangulation», p. 364).

Paolo Sacchi²⁹¹ explica que, tras la vuelta a Jerusalén, la reflexión que prevalecía entre los judíos tenía como punto de partida la reforma teológica impulsada por Ezequiel, en la que el Templo, que había dependido de un espacio preciso, experimentó un desplazamiento hacia su dimensión cósmica originaria, su significación trascendental y su naturaleza numinosa. Ezequiel, al tener contacto con la civilización babilonia, recogió el calendario solar (que será el empleado por los enoquitas, qumránicos y esenios²⁹²) con base en la concepción geométrica de un universo que equivalía a la totalidad de 360 grados o días, distribuidos en 12 casas, correspondientes a los 12 meses (también en relación con los 12 signos del zodiaco) que eran agrupados en cuatro direcciones o estaciones de tres meses (90 días). A este año «perfecto» se le añadían los cuatro días intercalares correspondientes a los equinoccios y los solsticios, dando un total de 364 días, en función de hacerlo más próximo a la vida cotidiana. Aunque se denomina solar, el calendario de Ezequiel puede ser interpretado también como calendario cósmico (o «verdadero»), estrictamente ligado a la estructura física del cosmos y, por tanto, capaz de explicarla. Tiempo y espacio eran dos aspectos interdependientes de una misma realidad (cosmos) en la que Dios no era sólo dueño del orden espacial, sino también del temporal, dejando en ciertos acontecimientos signos válidos para el futuro, pues éste le pertenece tanto como el pasado. Esta idea produjo en Ezequiel esa peculiar concepción del signo para el futuro, que actualmente se denomina «tipo» y «anti-tipo». Bajo esta noción del mundo, la verdad de las cosas reside más en la relación de ellas entre sí que en las cosas mismas, porque esta relación puede darse no sólo en el espacio, sino en el tiempo.

291 Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 74-86.

292 Como indica Julio Trebolle Barrera: “Los qumranitas seguían un calendario diferente del que seguían el resto de los judíos y al que se ajustaban las celebraciones en el Templo de Jerusalén. Los judíos utilizaban un calendario de 354 días y de 12 meses de 29 días y medio, sin atención alguna a los ciclos de las estaciones (solsticios y equinoccios), por lo que cada tres años se había de intercalar un mes supletorio, el segundo mes de Adar, que seguía al primero de Adar (febrero-marzo). El calendario de Qumrán, de origen sacerdotal, se regía por el sol; los meses se contaban por la sucesión de números, sin nombres para cada mes. El año tenía 364 días y se dividía, con absoluta regularidad, en 52 semanas y en cuatro estaciones de tres meses de 30,31 y 32 días (13 semanas). En consecuencia, todas las fiestas caían en un día fijo de la semana [...]. Una de las características más sobresalientes de la comunidad de Qumrán es su oposición al Templo de Jerusalén y al culto ahí celebrado. No se ha de pensar que el esenismo representara una corriente religiosa contraria a los sacrificios y al culto. Eran en realidad miembros de sacerdocio que se consideraban los sucesores legítimos del sacerdocio sadoquita y que habían roto toda relación con los sacerdotes que detentaban el poder religioso oficial. Su ruptura con el Templo se debió a cuestiones más rituales que teológicas. Acusaban a los sacerdotes de Jerusalén de haber modificado el calendario festivo, detonante de numerosos cismas en la historia de las religiones, y de haber abandonado las prácticas tradicionales del culto, sobre todo las relativas a las leyes de la pureza” («Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica»: Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera (eds.), *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993, 63-89, p. 74).

Como indica Paul Hanson²⁹³, dado que el proyecto de reconstrucción del Segundo Templo tuvo un trasfondo eminentemente político, las primeras décadas del periodo postexílico se caracterizaron por la emergencia de dos partidos contrapuestos: el sadoquita que, con un marcado sentido pragmático, tomó el control del Templo, reforzando la idea de la Ley como única mediación entre el pueblo y Dios, y una minoría formada por disidentes levitas, seguidores del Segundo Isaías²⁹⁴, quienes reforzaron el relato mítico de la lucha de Yahveh contra las naciones extranjeras, depositando sus esperanzas en una salvación más allá del marco de la historia. Ya con el *Tercer Isaías* leemos lo que significará una clara ironía sobre el fatuo poder del Templo terrenal, al exaltar ese otro Templo supremo por el cual Dios gobernaría el universo: “Los cielos son mi trono y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué morada podrías construirme y qué lugar para descanso mío? Pues mi mano hizo todo esto, y mías son todas cosas” (Is 66,1-2). De esta manera, los seguidores del Segundo Isaías anticipan el posterior desarrollo de la literatura apocalíptica, que recuperó para su proyecto cosmológico de salvación mesiánica, la memoria del Templo de Salomón y, por consiguiente, el culto solar en el que se apoyaba la monarquía de la casa davídica, proyectándola como una gloria futura.

Según puntualiza Rachel Elijor²⁹⁵, la visión del carro de Dios de Ezequiel²⁹⁶

293 Paul Hanson, «Old Testament Apocalyptic Reexamined»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, 37-60, p. 48.

294 Recordemos que el Segundo Isaías había sostenido la importancia del rey como garante de la Alianza y representante del pueblo entero. Esta democratización de la Alianza se pone de manifiesto en la redacción final del *Deuteronomio*, cuando se afirma que la Alianza no fue establecida con los patriarcas uno a uno sino con el pueblo (5,3). De manera que la confrontación entre “palacio y templo” en la primera fase se transforma en una confrontación entre “templo y pueblo” después del 515 a.C. Ciertamente, la ideología sacerdotal, reflejada en *Deuteronomio*, establece una identificación constante entre Alianza del Sinaí y Ley (véase Ex 24, 3-8). Sin embargo, estaba muy viva la idea de que la Ley era independiente de la Alianza-elección, la cual se consideraba con valor y certeza eternas (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 112-114).

295 Rachel Elijor, «The Jerusalem Temple, the Representation of the Imperceptible», *JBL*, [1990], 126-146, pp. 126-7. Como señala esta autora, mientras que la dimensión legendaria e histórica del rito fue elaborada en detalle en la tradicional literatura discursiva designada como Talmud, compilado después de la Mishná (ca.200-500 d.C.), adicionalmente se fue construyendo una rica literatura de índole místico que preservaba su significado trascendental y su naturaleza numinosa y que aparece en la literatura conocida como *Halakha* y *Aggada*. Los santuarios celestiales conmemoran el *Mysterium Tremendum* del perdido santuario y el significado secreto del ritual, mientras una magnificente hueste de ángeles sustituyen el abandonado servicio en la tierra. Durante el primer milenio de la era cristiana, los siete santuarios celestiales conocidos como *Shiva'a Hekhalot* y los veinticuatro ángeles-sacerdotes custodios denominados *Malakhei haSharet*, junto con los siete príncipes angélicos, fueron los mayores motivos del misticismo judío.

296 De acuerdo con Paolo Sacchi (*op.cit.*, p. 92), Ezequiel expresó sus ideas en relación con visiones o audiciones de la Palabra, recurriendo alternativamente también a la acción simbólica. Sin embargo, la visión adquiere en él una importancia cognoscitiva que antes no tenía, pues la relación cielo-tierra adquiere nuevas dimensiones. Ya desde el inicio, Ezequiel habla de *mar'ot* 'elohim, «visiones divinas», señalando así que sus visiones tenían alcances más altos, pues los cielos «se abrieron». La bóveda celeste

inauguró el modo por el cual el Trono y el Templo recuperaron su dimensión cósmica. A partir de ahí se fue conformando una tradición en la que, mediante el simbolismo de los santuarios celestiales, se conmemoraba el misterio del santuario perdido, y donde una cofradía de ángeles sustituía el abandonado servicio sacerdotal en la tierra. Seguramente los años del Exilio habían propiciado el contacto con las mitologías persas y babilonias, en las que la figura de los ángeles o seres semidivinos habitantes del cielo juegan un papel necesario y activo en el sostenimiento del orden cósmico. Así, la angelología tuvo un papel importante en la remitologización del culto que venía desarrollándose desde el periodo exílico. Los ángeles no sólo fueron percibidos como la hueste de Yahveh Sebaoth, sino también como los sacerdotes que encerraban los significados del culto y efectuaban la liturgia en el Templo celestial. Ciertamente, tras la destrucción del Templo de Salomón, emergió una tradición que tuvo como inspiración devolver los elementos centrales del culto a su matriz celestial y, de esta manera, preservarlos en su esencia trascendente, aún en condiciones históricas poco favorables. Este procedimiento, impulsado por el gran profeta del Exilio, Ezequiel, constituyó el punto de partida de lo que posteriormente desembocó en el desarrollo de la tradición mística judía con los escritos de *Hekhalot*. El Templo era el símbolo del orden arquetípico divino en un pasado mítico ideal cuando la «Presencia divina» y la experiencia humana coexistían armónicamente. No se trataba sólo de la memoria de una construcción tangible en algún momento concreto de la historia, sino que era el paradójico símbolo intangible-tangible de una realidad opuesta a las circunstancias actuales.

Ahora bien, parte central del culto religioso judío es, sin lugar a dudas, la acción del sacrificio. Según lo señala Lester L. Grabbe²⁹⁷, el sistema sacrificial judío envuelve tres conceptos: 1) el concepto de pecado y culpa que se relaciona con los seres humanos; 2) el principio de lo sagrado y lo profano; 3) el concepto de pureza e impureza rituales (estos dos últimos relacionados con la divinidad). En términos

no tiene sólo la función de separar las aguas superiores de las inferiores, sino también la de separar el mundo de lo divino y lo humano, lo que supone una mayor consciencia de la trascendencia divina. En tiempos pre-exílicos se tenía la concepción de que Dios cabalgaba sobre las nubes y por debajo del cielo, pero en Ezequiel la visión tiene un valor en gran parte autónomo y guarda significados que van más allá de la historia, en concordancia con la nueva visión de la divinidad, que ahora habita sobre el cielo y no bajo él”.

297 *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yaveh*, London, Routledge, 2000, pp. 129ss. El liderazgo religioso del sacerdocio incluía el deber de enseñar y regular la aplicación de la Ley. Aun cuando hacia el final del periodo del Segundo Templo, los no-sacerdotes ganaron acceso a las escrituras y se posicionaron como maestros, no hay indicación alguna de que los sacerdotes renunciaron alguna vez a su derecho a enseñar y decidir sobre la Ley. Diferentes sectas tuvieron otras interpretaciones y tradiciones, pero en un número considerable de casos, está claro que también incluían sacerdotes entre sus miembros.

generales, lo central en la dinámica de estos sacrificios son las nociones de expiación, purificación y reestablecimiento de la armonía cósmica. Estrechamente vinculado con el Templo se encontraba el sistema de la pureza (*thr*) e impureza (*tm*) (cuyas regulaciones básicas se encuentran en Lv 11-15)²⁹⁸. Tras el esclarecedor estudio que Jonathan Klawans²⁹⁹ ha dedicado al problema de la pureza y la impureza en el antiguo Israel, quisiéramos retomar aquí la tesis central que propone este autor: en el judaísmo algunos pecados graves tienen su propia y distinta carga de impureza. De esta manera tenemos las dos modalidades centrales alrededor de las cuales gira el sistema de purificación y expiación: «impureza ritual» e «impureza moral». La impureza ritual resulta de un contacto directo o indirecto con cualquier fuente natural como puede ser: el parto (Lv 12,1-8), una epidemia (Lv 13,1-14,32), fluidos genitales (Lv 15,1-33), la coraza de ciertos animales (Lv 11,1-47), y se puede disolver mediante ciertos procedimientos purificadores (Lv 16,28; Nm 19,8). De esta manera tenemos las tres características de la

298 Generalmente, los estudiosos contemporáneos reconocen dos grandes corrientes en el *Levítico*: la corriente sacerdotal, la cual mantiene la clásica designación (P) y el Código de Santidad (*Holiness Code*) identificado con (H). *Levítico* puede ser dividido en dos partes, siendo los capítulos 1-16 asignados al documento (P), mientras los capítulos 17-26 al (H). Jonathan Klawans sostiene que 1) las dos corrientes del documento Sacerdotal (P) y el Código Sagrado (H) son mejor observadas como fuentes distintas, y 2) las dos fuentes provienen del período pre-exílico (*Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, 2000, pp. 21-22).

299 Jonathan Klawans (*op.cit.*, pp. 3ss, 22-36) expone las diversas aportaciones sobre este campo hasta el momento. Tomando como referencia el célebre estudio de Mary Douglas (*Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1969), así como el posterior estudio de Jacob Neusner (*The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1973), el autor señala, respecto al trabajo de Mary Douglas, lo que él considera un error importante de perspectiva, esto es, la indistinción que se establece entre «impureza» y «pecado»; y, respecto al trabajo de Neusner, la desvinculación de ambas dimensiones en el pensamiento judío. Y es así, explica, porque ambos han pasado de largo o han concedido muy poca atención a la advertencia que sobre el tema había hecho Adolphe Büchler en su *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, London, Oxford University Press, 1928. En este trabajo, se distinguen los que constituyen dos aspectos distintos de la impureza: 1) Impureza levítica o ritual (Lv 11-15, Num 19); 2) Impureza religiosa. La primera es de tipo natural, es decir, que se adquiere por acciones que son inevitables y su principal foco de afección son las personas. Su contexto es el ámbito del ritual; es de tipo temporal y puede ser purificada ritualmente. Según también ha señalado la autora Tikva Frymer-Kensky («Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel»: Carol L. Meyers and M. O'Connor [eds.], *The World of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1983, pp. 399-410), este tipo de impureza es generalmente «no pecaminosa» y frecuentemente inevitable, e incluso por momentos requerida (como es el caso de los funerales). Para el segundo caso, se trata de una impureza que se adquiere a causa de un comportamiento pecaminoso (derramamiento de sangre, actos idolátricos y violación de tabúes sexuales), en las que no existe una solución de purificación, sino llegado el Día de la Expiación, tal como señala Lv 16. Y es así porque la contaminación acarreada por estas faltas no sólo afecta a las personas, sino a la tierra y sus habitantes. Cabe mencionar que existen distinciones todavía más puntuales. Tal es el caso del estudio hecho por Jacob Milgrom («Israel's Sanctuary: The Priestly Picture of Dorian Gray», *Revue Biblique* 83, no.3 [1976], pp. 390-399), en donde el autor señala la distinción entre «ofrenda por el pecado» y «expiación», pues el pecado no solo afecta a la persona, sino al mismo santuario (Lv 20,3) en distintos grados de importancia. Esta distinción, sin embargo, fue puesta de relieve primeramente por David Z. Hoffman (*Das Buch Leviticus*. 2 vols. Berlin: M. Poppelauer, 1905-1906), quien a su vez se apoyó en las fuentes exegéticas judías de la Edad Media sobre la anterior literatura tanaítica de los tempranos sabios rabinos, así como en Filón de Alejandría.

impureza ritual: 1) sus causas son generalmente naturales y más o menos inevitables; 2) no es pecaminoso contraer estas impurezas; 3) estas impurezas acarrear un contagio temporal³⁰⁰.

Ahora bien, lo que Klawans designa como «impureza moral» es el resultado de cometer ciertos actos abyectos que son explícitamente referidos en las fuentes bíblicas. Estos actos incluyen pecados sexuales (Lv 18,24-30), idolatría (Lv 19,31; 20, 1-3), y derramamiento de sangre (Núm 35, 33-34). Los tres comportamientos pecaminosos son frecuentemente referidos como «abominaciones» (Lv 18, Jer 44; 2 Re 21, y Ez 8-11;18). Son acciones que tiene el efecto de una profanación que «moralmente» contamina a los pecadores (Lv 18,24), la tierra de Israel (Lv 18,25; Ez 36,17), y el santuario de Dios (Lv 20,3; Ez 5,11). Finalmente esta profanación tiene como acto punitivo la expulsión del pueblo de la tierra de Israel (Lv 18,28; Ez 36,19).

Así pues, existen diferencias fundamentales entre la impureza ritual y moral: 1) mientras que la impureza ritual generalmente no es pecaminosa, la impureza moral deriva directamente de un grave pecado; 2) si la impureza ritual frecuentemente resulta de un «contagio», no existe contagio alguno asociado con la impureza moral; 3) mientras la impureza ritual contrae una contaminación impermanente, la impureza moral acarrea una prolongada, si no permanente, degradación del pecador y, eventualmente, de la tierra de Israel; 4) si la impureza ritual puede ser aminorada mediante ritos de purificación, la pureza moral es obtenida mediante castigo, expiación o por refrenarse de cometer actos moralmente impuros desde el principio; 5) Aun cuando el término «impuro» aparece en los dos contextos, el término «abominación» (*ebah*) es usado únicamente en relación con las causas de la impureza moral³⁰¹.

300 La principal función de los sacerdotes no es evitar la impureza ritual, sino salvaguardar la separación entre impureza y pureza rituales (Lv 10,10). Sin embargo, existen dos vías por las que la impureza ritual puede conducir al pecado: Nm 19,13 y 19,20 establecen que el negarse a purificarse de una impureza corpórea es una trasgresión punible mediante el *karet* (ser expulsado de la comunidad). Es así porque esta trasgresión acarrea la contaminación del santuario. La otra vía en la que una impureza ritual y el pecado están interrelacionados es en el caso en que los israelitas (incluidos los sacerdotes) son advertidos sobre entrar al santuario o entrar en contacto con los alimentos santos en un estado de impureza (Lv 7,20-21; 15,31; 22,3-7). Claramente, hacer esto es extremadamente pecaminoso, pues el santuario será contaminado, y el pecador será también sujeto de *karet*. Aparte de estos casos excepcionales no hay nada inherentemente pecaminoso en la impureza ritual. Generalmente estas contaminaciones duran hasta la caída de la noche, aunque en contactos con formas más severas de impureza, como un cadáver, pueden durar una semana (Nm 19), al igual que la menstruación, mientras que la impureza contraída por el parto puede llegar a durar de 33 a 66 días (Lv 15,15; 21) (Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, pp. 22ss).

301 Tal como se deduce de Lv 18,24-30, los pecados sexuales impurifican a los pecadores y a la tierra, cuyo efecto es que todo el pueblo se vea obligado a exiliarse. Declaraciones más generales sobre la fuerza de impureza de la idolatría se puede encontrar en Jer 2, 23, así como en 2,7, donde el profeta

Si bien el servicio del Día de la Expiación tenía como objetivo central la limpieza del altar y el santuario, que limpiaba la mancha dejada por el pecado (Lev 16, 11-19), estos sacrificios no parecen purificar graves pecados. Los pecadores tendrían que vivir en un estado degradado o sufriendo castigos capitales; de la misma manera, la tierra sufriría una permanente degradación. El profeta Ezequiel, cuyos escritos tienen la más próxima afinidad con el Código de Santidad (Lv 17-26), describe, sin embargo, la última purificación de los pecadores (Ez 36,16-18,22-25). Ezequiel profetiza sobre la milagrosa purificación del pueblo, realizada directamente por Dios, mediante la comparación de los pecadores israelitas con el estatus de una mujer en su período. Al conjugar la imagen de una «impureza ritual» con un «pecado moral», Ezequiel describe figurativamente la facilidad con la que Dios será capaz de traer un cambio en el estatus moral de las personas. Así, lo que se puede deducir de este pasaje es que sin la ayuda de Dios, la corrupción del pueblo es permanente. Ezequiel también describe un proceso de purificación de la tierra, la cual se ha tornado impura por la sangre que ha sido derramada sobre ella (Ez 39,14-16).

Ciertamente, si bien cada esfera de «impureza ritual» e «impureza moral» porta un significado que se refiere a una causa y una consecuencia distintas en la vida de Israel, esto no excluye que entre ellas se generen metáforas. Así, existen numerosos pasajes en donde el lenguaje de la impureza ritual, o la imagen de las personas ritualmente impuras, son usados metafóricamente para ilustrar los pecados de Israel. De forma similar, existen pasajes en donde el lenguaje de la pureza ritual es usado metafóricamente para ilustrar la justicia o la expiación. En cada uno de estos pasajes encontramos una explícita o implícita analogía entre impuro o puro ritualmente y pecaminoso o justo moralmente (Is 1,15-17; Sal 51 4-5.9). Sin embargo, estos pasajes no quieren decir que una purificación ritual pueda servir para remover la corrupción proveniente de un grave pecado. La clave real para entender este pasaje es que la

articula la idea de que tales pecados corrompen la tierra. La impureza que se relaciona con el vertimiento de sangre es articulada en Nm 35,33-34, así como en Sal 106, 34-41. El asesinato no es una acción impura en el sentido ritual, pues los asesinos eran admitidos en el santuario. La impureza moral, de hecho, afecta el santuario, pero su efecto no alcanza el santuario mediante *la entrada de los pecadores al santuario*. Este tipo de impureza afecta el santuario incluso desde lejos, en su propia manera. Así, estos tres tipos de pecado tienen la capacidad de profanar la tierra de Israel. Entre las tradiciones más explícitas están Lv 18,24-30; Jer 3,1 (inmoralidad sexual); Nm 35, 33-4 (derramamiento de sangre); Jer 2,7 y Ezequiel 36:18 (idolatría); así como Ez 22,1-4 y Sal 106, 34-40 (derramamiento de sangre e idolatría). No hay indicio alguno de que en estos pasajes la tierra haya sido profanada por estos pecados de una forma ritual. La última consecuencia de estos pecados es, insistimos, el exilio de los habitantes de la tierra. Esta idea es claramente expresada en los últimos versos de Lv 18, y es central en el pensamiento del profeta Ezequiel (Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, pp. 31ss).

completa expiación del pecado puede ser para Dios, a ojos del pecador o del profeta, tan fácil como una purificación ritual.

Veremos que la manera en que se codifica la *visio mystica* en algunos de los apocalipsis judíos tiene como «forma-sentido» base de su construcción simbólica la experiencia más concreta de expiación o purificación moral por los graves pecados que han sido causa de la contaminación de la tierra y, por tanto, acarreadores del Exilio (*karet*)³⁰². Efectivamente, y según lo detallaremos más adelante, los elementos que rodean el Santuario son en gran parte asimilados a la tradición del Santuario celestial, en el cual el visionario actúa como sacerdote o ángel de Dios. La *visio mystica* no tiene, pues, sólo una repercusión en la salvación individual del visionario, sino que sus alcances se reparten, merced a la operación mítica, en las tres vertientes señaladas por Ricoeur: salvación que responde tanto a un concepto, es decir, entendida como «inmanencia de Dios en la Creación y en el hombre», a un mito, «el hombre retorna a la Tierra Prometida», y a una experiencia histórica, «cese del Exilio y retorno del pueblo a Jerusalén»³⁰³.

302 Como señala Jonathan Klawans, (*op.cit.*, pp. 56-7), uno de los más tempranos textos judíos extrabíblicos que tienen un particular interés en la fuerza de impureza moral de los pecados sexuales es el *Libro de los Vigilantes* (*1 Enoc* 1-36), un trabajo basado en parte en Gn 6,1-4. Aquí se narra las relaciones sexuales ilícitas entre los ángeles y las hijas de los hombres, que dan como resultado el nacimiento de los gigantes y el desencadenamiento del caos sobre la tierra. En primer lugar, se hace repetida mención de que los ángeles se han corrompido al mantener relaciones con las mujeres (9,8, 10,11; 15,3). Esta impureza trae consigo un estado permanente de degradación (14, 4-5). Como resultado, los ángeles son expulsados del cielo. En este sentido, puede decirse que, de acuerdo con el *Libro de los Vigilantes*, los ángeles se han corrompido a sí mismos, puesto que han cometido errores sexuales. Sin embargo, la dinámica de la impureza y la exclusión articulada en *1 Enoc* no se conforma del todo con la idea bíblica de impureza moral, pues no hay ahí una referencia a la corrupción de la tierra, un aspecto clave de impureza moral en el Código de Santidad. No obstante, de acuerdo con 10,7, el pecado de los vigilantes tiene cierto efecto sobre la tierra, por lo que se requiere de una purificación (10,20). Asimismo, *1 Enoc* tampoco hace referencia a la contaminación del santuario, pero, dado que la narración ocurre mucho tiempo antes de que el santuario sea construido, ésta mención no tiene por qué tener lugar. Finalmente, el que los ángeles sean expulsados del cielo es análogo al exilio con el que los israelitas son amenazados en el Código de Santidad. Así, en su muy particular manera, el *Libro de los Vigilantes* articula la idea de la impureza moral, pues los vigilantes se involucran en un comportamiento sexualmente impuro, que los lleva a una permanente degradación y al exilio del cielo.

303 De acuerdo con Florentino García Martínez, es muy probable que, bajo el concepto de impureza moral, los hombres de Qumrán se hubiesen «autoexiliado» de la zona «contaminada» de Jerusalén y el Templo y se hubiesen dirigido al desierto (zona del éxodo), desde donde partirían un día para la «gran batalla escatológica» que haría posible el retorno a una «Jerusalén y a un templo renovados»: “Cuando lo que está en juego son preceptos divinos, la cohabitación pacífica es imposible. Si la ciudad es impura por culpa de sus habitantes, permanecer en ella es contaminarse. Si el templo es profanado, si las fiestas son celebradas a destiempo, si los sacrificios han sido hechos inmundos, la participación en el culto carece de sentido. Y si, a pesar del celo desplegado, no se poseen los medios de restaurar el orden e imponer la observancia, sólo queda preservar la pureza del resto alejándose y esperar el momento en el que la intervención divina permita restaurar el orden quebrantado” («Los hombres del Mar Muerto»: Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera [eds.], *Los hombres de Qumrán*, 45-61, p. 48).

III.1.3 Lo trágico y lo ético en los apocalipsis judíos

Nuevamente, debemos remitirnos al impacto que la destrucción de Templo y el Exilio tuvieron en el proceso de remitológización que se desarrolló en el periodo del Segundo Templo. A todas luces, la destrucción de Templo constituyó un evento trágico, que aun cuando la teología oficial buscó incorporar a una casuística jurídica, es decir, que intentó explicar como resultado de los pecados cometidos por el pueblo de Israel, ya en Jeremías atendemos a una llamada radical a la conversión ante un mal que supera toda explicación. Podría decirse que hay mito en la medida en que la impronta de lo trágico rebasa los alcances de lo ético y, por tanto, los apocalipsis no hacen sino encausar esa dimensión del mal que rebasa la libertad del hombre en el curso de los acontecimientos históricos y que es imputable, si no a Dios, al menos a una potencia supraterrrenal, en este caso, los Vigilantes. Los Vigilantes sobrellevan la carga irracional que subyace al mal y su carácter trágico, irreducible a un orden racional, lo cual se acentúa en la imposibilidad de ser redimidos. Paul Hanson ha detectado ese carácter trágico al vincular a una raíz común el mito de los ángeles rebeldes y el de la sublevación de los dioses en mitos ugaríticos y griegos³⁰⁴. Sin embargo, la impronta de lo trágico en los apocalipsis es nuevamente absorbida por un segundo nivel de lo ético, que demanda un discernimiento entre lo justo y lo injusto, y cuya figura central consiste en ese espacio jurídico metahistórico conocido como Juicio Final. Así, lo trágico y lo ético nuevamente se plantean como las dos esferas en las que el hombre debe justificarse «ante Dios», pero también, «ante los otros».

Lo trágico se opone a lo ético en la medida en que descubre al hombre su verdadera proporción ante lo sagrado, mientras que lo ético intenta reducir lo sagrado, mediante una primera racionalización, en términos de lo humano, esto es, propiamente lo divino. Lo trágico y lo ético podrían corresponder también a los llamados por Rudolf Otto «aspectos irracional y racional de la religión» respectivamente y dan su completo acabamiento a la simbólica del mal, tanto como a la simbólica de la salvación, que se

304 Paul Hanson, «Rebellion in Heaven», pp. 195-233. Cabe recordar la doctrina que recoge Platón en la *República* sobre la condena eterna de los archipeccadores «insanables»; el motivo se reitera en el *Gorgias*, remitiéndose a Homero como la autoridad en que se basa el conocimiento del castigo infligido a Tántalo, Sísifo y Titio (W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, p. 170).

vincula estrechamente con la experiencia mística. Lo anterior se entiende al considerar que sin esa dimensión trágica o desmesurada del mal, sería imposible concebir la también desmesurada salvación, misteriosa y gratuita, efectuada por Dios. En este sentido Paul Ricoeur nos hablará de ese misterio de «iniquidad» que el hombre no puede asumir del todo como propio:

Así como la figura de la serpiente, en el interior del mito adánico, interrumpe la desmitologización de los mitos babilónicos, del mismo modo, el pecado original señala, en el interior de la visión ética del mundo, la resistencia de lo trágico a lo ético. Pero eso que resiste ¿es auténticamente lo trágico? Habría que decir, más bien, que es un aspecto irreducible de lo ético y complementario de toda ética, que halló en lo trágico su expresión privilegiada [...]. La función de lo trágico es cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atreveremos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo el peso del mal. Mucho orgullo se oculta, quizás, en esa humildad. Entonces, los símbolos trágicos hablan en el silencio de una ética humillada. Hablan de una «misterio de iniquidad» que el hombre no puede asumir del todo como propio, del cual la libertad no puede dar cuenta en la medida en que ya se encuentra en ella. No hay reducción alegórica del símbolo. Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal. En efecto, quizás también sea necesario llenar de tinieblas lo divino, que la visión ética redujo a la función moralizante del Juez. Contra la juridicidad de la acusación y de la justificación, el Dios de Job habla «desde el fondo de la tormenta»³⁰⁵.

La oposición entre la explicación del origen del mal como derivado del libre albedrío y el mito del mal como fruto de una «naturaleza maligna» se dan en una doble dirección: ya sea que lo mítico se proyecte hacia lo histórico, tal como establece el relato de la caída de Adán y Eva, o que lo histórico se retraiga hacia lo mítico, como se observa en el mito de los ángeles caídos³⁰⁶. Esta oposición entre historia y mito, Ley y

305 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 281. Aquí me parece importante hacer una mención, aunque sólo quede como un apunte para un desarrollo posterior. Si bien encontramos en los apocalipsis la insoluble frustración del hombre en la historia, la tragedia de no ser más que finitud opuesta a la infinitud de Dios, insuficiencia opuesta a la trascendencia de Dios, temporalidad opuesta a la eternidad, o bien, contingencia respecto al absoluto divino, la revelación que presentan los apocalipsis como un final de la historia –final que se supone glorioso, en donde el Reino de Dios se realizaría plenamente– da paso a una forma distinta, es decir, en donde la tragedia terminaría por resolverse en drama; drama en el que el no-ser de la creatura alcanzaría su «final feliz» al realizarse Dios, el Ser, en toda su Creación.

306 Resulta significativo que en escritos apocalípticos tardíos, el problema del mal vuelve a ser rehistorizado, es decir, que vuelve a entrar en la esfera de la libertad humana. Así lo vemos en el *4 Esdras* (s.I d.C.) cuyo contexto vital es el momento posterior a la destrucción del Segundo Templo: “Y sucedió que, cuando Tú hiciste salir a su linaje de Egipto y lo trajiste al monte Sinaí, inclinaste los cielos, estableciste la tierra, conmoviste el orbe, hiciste temblar los abismos, alarmaste al mundo, y tu Gloria pasó por las cuatro puertas: fuego, terremoto, viento y frío, para dar la ley al linaje de Jacob y el mandato a la raza de Israel. Y sin embargo no retiraste de ellos el corazón maligno, para que tu ley pudiera dar fruto en ellos. Puesto que, llevando el corazón maligno, el Adán primero desobedeció y fue vencido, y lo mismo todos los que nacieron de él. De modo que la enfermedad se hizo crónica y, aunque la Ley estaba

mesianismo, libre albedrío y destino, es la tensión de la que precisamente se alimenta la doctrina y el imaginario de los apocalipsis³⁰⁷. Así, el concepto de remitológización de la historia o de remitológización del judaísmo, cuyo epicentro puede localizarse en la destrucción del Primer Templo, puede traducirse también como una retracción de la historia hacia el mito que quiere hacer vivir la experiencia de Israel como experiencia universal. Y este recurso no es nuevo, es un recurso que se venía empleando desde los tiempos en que se redactaron los relatos contenidos en la historia primaria del *Génesis*.

Hemos visto, pues, de una forma muy general y que iremos desarrollando en el cuerpo del trabajo, la relación dialéctica entre la simbólica del mal y la simbólica de la salvación y sus correlatos mitológicos. Ahora bien, ¿en qué medida la experiencia mística se inserta en la simbólica de la salvación? De primera instancia podemos decir

en el corazón del hombre, se encontraba enraizada en el mal de manera que el bien se retiró, pero el mal perduró” (3, 17-22). Vemos de qué forma el proceso de desmitificación ha llegado al punto en el que son los propios hombres quienes, conociendo la Ley y teniendo uso de razón, han transgredido los preceptos. Es por esto que, al igual que los Vigilantes, los pecadores no obtendrán misericordia en el Juicio último: “Precisamente por ello los que habitan en la tierra serán atormentados porque, teniendo razón, obraron la iniquidad y habiendo recibido los mandamientos, no los guardaron, y habiendo obtenido la ley, abandonaron la (ley) que habían recibido. Y ¿qué tendrán que alegar en el juicio? Y ¿cómo responderán en los tiempos últimos? Pues ¡durante cuánto tiempo ha tenido paciencia el Altísimo con los habitantes del mundo y no a causa de ellos, sino a causa de los tiempos que fijó de antemano!” (7, 72-74).

307 Esta relación se hace patente en la manera en que los esenios de Qumrán comprendieron la «revelación» en estrecha relación con el estudio de la Ley. Según explica Julio Trebolle Barrera: “Lo apocalíptico no hace referencia sólo a los últimos tiempos y a una época mesiánica, cuyo inicio se espera de un momento a otro. El término «apocalipsis» significa en su origen «desvelar lo oculto». Los apocalipsis refieren por ello visiones y revelaciones de misterios, sean misterios de la historia o del cosmos; existen por ello dos tipos de apocalipsis, unos referidos a revelaciones sobre la historia y el futuro, y otros relativos a visiones del cosmos y de los astros. Por otra parte, en el judaísmo y, de modo particular, en el esenismo, esta revelación de misterios está muy relacionada con el estudio de la Ley, en la cual se encierran todos los misterios de la divinidad. Es preciso percibir esta relación entre dos mundos aparentemente antitéticos, el de Ley y el del Misterio, y entre dos tendencias opuestas, el nomismo y el apocalipticismo. No creo exagerar si digo que en esta percepción está la clave de comprensión de lo esenio y, en general, del judaísmo, conformado desde sus propias raíces bíblicas por la Ley y los Profetas, por el principio de la realidad y el principio de la utopía” («Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica»: Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera [eds.], *Los hombres de Qumran*, pp. 64-5). Este principio de la utopía es articulado por Philippe Nemo como efecto de esa instancia que ha venido en llamar «el exceso de mal», la cual constituye el eje alrededor del cual gira la particular escatología del *Libro de Job*: “Únicamente fuera de ese dominio –la filosofía de la técnica lo llama «ámbito de lo posible»– reinarían el desorden, lo desmesurado, lo imposible, lo excesivo. Ciertamente, y lo concedemos, que no es posible alcanzar ese otro espacio. Pero también, que sólo los locos lo pretenden: sólo los preocupados por un descentramiento bastante extraño, los utópicos. Tan sólo ellos son excesivos, por pedir más de lo que la técnica puede. Es su culpa, es su error, si el mundo, al que aplican medidas de lo que le excede en lugar de referirlo a él mismo, les resulta una carencia. Ellos son quienes han de apearse de lo excesivo a que aspiran y entrar en la medida común: entonces heredarán toda la porción del mundo que les corresponde [...]. A la Ley no la limita un espacio exterior a ella, posterior a ella, y en el que no reine; la Ley deja de legislar en algún espacio, desde el momento que ya llega siempre con retraso, después de una transgresión en el espacio mismo en el que reina. Ella es la utópica” (*El exceso de mal*, pp. 84-5).

que en la medida en que la *visio mystica* es una experiencia codificada por la tradición que apunta a la superación del límite que separa la esfera de lo divino y lo humano, superación que trae consigo un trasvase de ámbitos, un intercambio de naturalezas en el que Dios se humaniza o el hombre se diviniza, generando esa figura intersticial, el ángel, tan esencial en el cuerpo mítico de los apocalipsis.

Según nos informa Crispin H. T. Fletcher Louis³⁰⁸ es de común acuerdo afirmar que el judaísmo cercano al cambio de eras se caracteriza por su estricto monoteísmo y la ausencia de una creencia sobre la divinidad inmanente en el hombre, así como sobre la apoteosis de los justos. Se asume una absoluta y cualitativa diferencia entre Dios y el hombre que impide una antropología semejante. Asimismo, se da por hecho que el estricto monoteísmo que jugó un papel fundamental en la definición de la fe judía excluye toda idea de seres humanos como portadores de una identidad divina. Cualquier

308 *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*: Florentino García Martínez et P.W. Flint (eds.) *Studies on Texts of the Desert of Judah*, vol. XLII, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 1-6. Como expone este autor, uno de los escollos con los que se topa el estudioso de los apocalipsis es la tradicional visión de que la literatura apocalíptica se caracteriza por su marcado dualismo, es decir, por la estricta separación entre el cielo y la tierra, lo divino y lo humano. Así, Christopher Rowland («The Visions of God in the Apocalyptic Literature»: *JSJ* 10, [1979], pp. 137-154) ha puesto énfasis en la relación de mutua influencia entre el cielo y la tierra, lo divino y lo humano. De ahí que el misticismo judío –el sucesor de la apocalíptica una vez que el Segundo Templo fue destruido– haya sido revisado por diversos estudiosos bajo estos nuevos planteamientos. Gershom Scholem (*Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*) ha señalado la influencia que la doctrina gnóstica tiene en el misticismo judío (*Merkabah y Hekhalot*) en el sentido de la posible participación del hombre en el ámbito divino, sin afirmar tampoco algo semejante a la unión mística entre el hombre y Dios. Martha Himmelfarb (*Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford, OUP, 1993) ha retomado la tesis de Scholem haciendo hincapié en la importancia que tiene el ascenso o viaje celestial, el cual generalmente trae consigo una transformación de la identidad terrena en una divina o angélica. Himmelfarb concluye que estos textos no reflejan un abismo que separe al hombre de Dios y que, por tanto, el mentado pesimismo atribuido a los escritores apocalípticos debe ser revisado. Moshe Idel (*Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York, State University of New York Press, 1998) ha puesto de relieve el grado en el que dentro del misticismo de la Merkabah el adepto aspira a una cierta asimilación del trono divino. De forma similar C.R.A. Morray Jones («Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition»: *JJS* 43, [1992], pp.1-31) ha demostrado lo importante que es para la tardía apocalíptica y el temprano misticismo el «patrón de misticismo transformante» de una existencia humana ordinaria y mortal a una angélica o divina mediante las técnicas de éxtasis, ascenso, uso teúrgico del nombre divino y ascesis. Finalmente, es harto conocida la tesis de que la teología samaritana, así como algunos movimientos heterodoxos como el de Simón el Mago, tenían una actitud abierta hacia la idea de una humanidad divina. Anteriormente se consideraba que esta corriente samaritana no constituía un reflejo de la teología oficial judía dada su aparición tardía (200 d.C.) y su carácter claramente divergente y heterodoxo. Sin embargo, existe un creciente número de especialistas que dudan de que aquella división entre Samaritanismo y Judaísmo sea irrefutable y ha sido Jarl Fossum (*The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985) quien ha señalado la importancia que tienen las tradiciones samaritanas para la comprensión del más amplio fenómeno de la antropología teológica judía. Fossum ha mostrado que existe una rica tradición dentro del samaritanismo en la que los justos, especialmente Moisés o similares, son considerados como poseedores de una identidad divina en cuanto son asimilados a la Gloria de Dios y su Ángel principal en virtud de portar el nombre divino. Lejos de ser un fenómeno aislado dentro del samaritanismo, este autor ha demostrado lo cercana que se encuentra esta doctrina del judaísmo, el cristianismo y el gnosticismo contemporáneos.

ser humano «divino», por muy justo y excepcional que fuese, amenazaría la singularidad de Dios y su absoluta transcendencia. Ciertamente, los judíos fueron sumamente escrupulosos a este respecto y aún su único Dios carecía de una imagen física permanente en el Templo. Encontramos textos que claramente condenan cualquier tipo de trasgresión de la división Creador-creatura (Gn 3,22; Ez 28, 1-19; Núm 23,19). Si un judío de época más tardía, como Filón de Alejandría, parece traspasar este límite, su testimonio puede ser explicado como una desviación de la ortodoxia judía merced a la influencia de la creencia greco-romana en el «hombre divino» (*theios aner*)³⁰⁹.

Sin embargo, algunos especialistas recientes comienzan a cuestionar el tratamiento tradicional mediante un acercamiento más minucioso a los textos de este periodo, poniendo en cuestión el rígido imperativo de división creatura-Creador en virtud de que la «imagen de Dios», que el hombre porta, pueda ser también un garante de su participación en el mundo divino³¹⁰. La manera en que la angelomorfía o identidad divina es expresada en los textos judíos es diversa. Afirmaciones como la de que alguien es «un ángel» o «un hombre de Dios» abundan. Cada una de estas afirmaciones exige una consideración de su contexto para comprender la fuerza de ese lenguaje. Frecuentemente, la identidad suprahumana es expresada mediante un simbolismo visual como puede ser la adquisición de gloriosos vestidos o por el brillo del rostro con una luz celestial. Sin olvidar el contexto de estas afirmaciones

309 Como indica John J. Collins (*Between Athens and Jerusalem*, pp. 203-207) la apelación a una revelación trascendente era característica del mundo helenístico, como bien lo demuestra la popularidad que ganaron los misterios. Y es significativo que uno de los más tempranos escritos místicos judíos haya sido adscrito a Orfeo. Estos Fragmentos *Pseudo Órficos*, cuya historia redaccional es sumamente compleja, tienen dos principales recensiones, designadas como J (más breve y antigua) y Abrahámica (s. III-II a.C.). El tema de J es el monoteísmo y la invisibilidad de Dios. El vestido órfico tiene el usual efecto apologetico de poner un testimonio de las creencias judías en los labios de una figura reverenciada por los griegos. El énfasis en el monoteísmo y la invisibilidad parece dirigirse a gente con una inclinación filosófica. No hay duda, por tanto, de que se trata de un producto del judaísmo helenístico. No hace ninguna mención de la Ley, sino que basa su religión en una concepción filosófica de la pureza espiritual. Comprender la unicidad de Dios es el corazón de esta religión, especialmente cercana a lo que se encuentra en Aristóbulo y Filón de Alejandría. La recensión abrahámica habla de que existe una excepción respecto de la incapacidad humana para ver a Dios y que es un hombre de la raza de los caldeos. Este individuo fue identificado con «Abraham o su hijo» por Clemente, lo cual es reforzado en Or Sib 3,218, que hace referencia al origen de la raza Judía en Ur de los Caldeos. De esto no se sigue que todos los judíos sean capaces de ver a Dios directamente pero sí de que puedan al menos atender a la descripción del Trono Divino, lo cual está garantizado por la experiencia de Abraham. Los misterios órficos estuvieron ligados desde tiempos de Herodoto con los misterios báquicos. Dichos misterios se fundamentaban en la esperanza de una vida después de la muerte, lo cual se asocia también con la idea del cuerpo como tumba (según se ve en el *Cratyló* de Platón).

310 La idea de una anterior naturaleza divina en el hombre es típica de la concepción órfica, que tanto Platón como Empédocles recogieron en sus antropologías. A este último filósofo se atribuyen los *Katharmói* (Purificaciones), un conjunto de versos que tratan sobre la caída del alma y los medios para alcanzar la pureza necesaria si se ha de retornar al estado de beatitud (W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, p. 171).

gramaticales, es posible discernir un lenguaje compartido por un amplio abanico de textos judíos dentro del espectro del judaísmo del Segundo Templo. Es posible reconstruir una sucesión angelomórfica que parte de Adán, pasando por Enoc, Noé, Melquisedec, Jacob/Israel, José, Leví, Moisés, quienes se reparten en los oficios de rey, sacerdote y profeta, todos los cuales preparan la angeolomorfía del Mesías escatológico.

Durante la Edad Media, los ángeles conformaron esa instancia del conocimiento meramente simbólico, pues, como expresa Henri Corbin, los ángeles son el criterio propio de una ontología simbólica: “Son símbolos de la función simbólica misma que es –¡como ellos!– mediadora entre la trascendencia del significado y el mundo manifiesto de los signos concretos, encarnados, que por medio de ella se transforman en símbolos”³¹¹. Nos gustaría aquí aplicar este criterio epistemológico de los ángeles para el estudio de los mitos apocalípticos. No son los ángeles, o las acciones que llevan a cabo, simples representaciones de un algo terrenal a través de una forma celestial, sino que, por sí mismos, significan, a la vez, una parte de la realidad y una vía de conocimiento propio. Este carácter ontológico de los ángeles que, con Corbin, entenderemos como una verdadera ciencia angelológica, nos otorga el modelo justo para leer los apocalipsis, no sólo como «representación del mundo» sino como «constitución de un mundo». Es decir, bajo el mismo criterio de lo simbólico (conocimiento siempre indirecto, presencia representada de la trascendencia, y epifanía), encontramos la concordancia con el carácter revelatorio de lo «otro», propio del género.

Ahora bien, esta regeneración del hombre como ángel, que acontece al situarse el visionario ante el Trono o la Gloria divinos, constituye un «tipo» que nos lleva a suponer un «anti-tipo», sin el cual el simbolismo teológico queda incompleto, es decir, aquél que se referiría a una anterior naturaleza angélica del hombre, esto es, que en algún momento el hombre haya poseído una naturaleza inmortal. Sin embargo, este antitipo está ausente por completo en la historia bíblica y aun en los escritos apócrifos no encontramos un postulado semejante, aunque el sólo versículo del *Génesis* “Creados a su imagen y semejanza” puede ser un vestigio del mismo³¹². De momento y en el sólo

311 Henri Corbin en G. Durand, *La imaginación simbólica*, p. 32.

312 Según expone James Barr (*The Garden of Eden and the Search of Immortality*, pp. 1-14), desde que el estudioso sueco Oscar Cullman (*Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, Londres, 1958) señaló la diferencia entre el concepto de inmortalidad (de cuño platónico) y de resurrección (propio de la tradición bíblica), se ha replanteado un cuestionamiento sobre si la inmortalidad habría funcionado alguna vez como un concepto efectivo en el Antiguo o el Nuevo Testamentos. De acuerdo con este punto de vista, en el pensamiento bíblico no existe una separación entre el cuerpo y el alma. El cuerpo y el alma son una unidad, y es la resurrección del cuerpo lo que es central para la fe. A este respecto, James Barr argumenta que el mito de la Caída no tiene como objetivo central explicar el origen del mal, sino expresar

contexto de los apocalipsis judíos, percibimos que el tipo de la *conversio ad Deum*, que acontece en la *visio mystica* tiene su antitipo más explícito e inmediato en la *aversio a Deo* de los ángeles rebeldes. Al respecto, es interesante el comentario de John J. Collins: “The journeys of Enoch are related to the story of the Watchers insofar as they present a proper revelation, in contrast to the improper revelation of the Watchers”³¹³.

Esta asimetría o desproporción teológica entre lo humano y lo angélico nos devuelve al esquema de la exterioridad del mal³¹⁴ y de lo trágico, y a la consiguiente

el momento en que el hombre estuvo a punto de obtener la inmortalidad sin conseguirlo. Según la tipología peculiar que estableció San Pablo, el Redentor habría vencido el pecado original de Adán, en analogía con su triunfo sobre la muerte (Rom 5,1, Cor 15). De acuerdo con la lectura que comúnmente se le ha dado al relato de la Caída, la muerte era ajena a los primeros habitantes del Paraíso, pero su transgresión los condujo a estar dominados por el pecado y el poder de la muerte. Sin embargo, comenta Barr, en ningún lugar del relato se dice que Adán, antes de su desobediencia, fuera inmortal. La asunción cultural natural habría sido bien distinta: envejecer y morir con dignidad, rodeado de su familia e hijos como la de cualquier otro. La única razón, por tanto, para que el hombre hubiese sido expulsado es precisamente su proximidad con el árbol de la inmortalidad. De hecho, el propio concepto de «pecado», «maldad», «transgresión» no aparece en el relato; se trata simplemente de una sanción por desobedecer una orden. Así, según Barr, la idea del pecado original no entra propiamente dentro de las concepciones bíblicas, sino que es un concepto desarrollado por San Pablo con base en pasajes aislados de los Salmos o Job. Los pecados contenidos en la Biblia son, pues, faltas concretas, pero en ningún lugar se dice que se remitan a una condición estática u originaria del mal. De acuerdo con la advertencia de Dios hacia la pareja edénica, la ingestión del fruto prohibido acarrearía la muerte, lo cual es contradicho por la serpiente. Sin embargo, expone Barr, el castigo no se centra en la muerte (lo cual hubiese sido inmediato), sino en el aspecto del trabajo, pues ya que la tierra ha sido maldecida, su barbecho se verá siempre como una dura labor al separar los frutos de los abrojos. La muerte no significaría un castigo en sí mismo, sino el castigo final en el que el hombre regresaría al mismo suelo, después de una labor inútil. De la misma manera, en Eva no recayó el castigo de la muerte, sino la condena de parir con dolor y ser dominada por el hombre. Por otra parte, la vergüenza que embarga al hombre y la mujer primordiales deriva del conocimiento o «autoconciencia» que ahora poseen. Adán y Eva serían, por tanto, mortales, pero por desobediencia o suerte estuvieron cerca de obtener la inmortalidad.

313 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 52. En el *Apocalipsis de Abrahán* encontramos la relación antitética entre el ángel Azazel y el visionario en la amonestación del ángel Jaol: “A través de ti (se manifiesta) el malvado espíritu engañador y a través de ti (sobrevienen) la cólera y las desgracias sobre los hombres impíos, pues no permitió el Eterno omnipotente que los cuerpos de los justos estuvieran en tus manos, a fin de que se confirmara para ellos la vida justa y la destrucción de la impiedad. Escucha, oh consejero, vete abochornado de mi presencia, pues no se te ha concedido tentar a todos los justos. ¡Aléjate de este hombre! No puedes seducirlo, pues es tu enemigo y de todos los que van detrás de ti y aprueban lo que tú quieres. He aquí que la vestidura que antiguamente era tuya en los cielos ha sido reservada para él y la corruptibilidad que estaba sobre él ha pasado a ti” (ApAbr 13, 8-12).

314 Quizás entre el judaísmo conservador, representado por los ministros del Templo, quienes se apoyaban en la Ley mosaica como única explicación posible del orden, su fractura y su reestablecimiento, y el judaísmo enóquico o apocalíptico, en donde la Ley es extendida a la esfera sobrenatural, y su transgresión se atribuye a los ángeles rebeldes, tenemos el caso de Job como quien verdaderamente encarna la pregunta por la exterioridad del Mal, por un mal que se liga a la trascendencia y que pone de lado cualquier explicación causativa dentro de un sistema mecánico de retribución: “En adelante, el discurso de Job puede, con toda agudeza, abierto plenamente al sentido, hablarnos de un mal, de una locura que, por excesivos, rebasan la Ley del mundo, que, por excesivos, desbordan la escena del mundo como mundo técnico; puede hablarnos de Otra escena. Efectivamente, si en lo sucesivo Job se topa con un callejón sin salida, al menos no cabe imputárselo a él, sino a una necesidad imparables, a un Señor más fuerte que cualquier técnica disponible en la actualidad. Lo que perfila el campo ofrecido a una voluntad pertrechada con la técnica es el hecho de que al hombre le es dado oponer resistencia al hombre; porque resistir a los hombres es resistir las pasiones que a uno lo ligan con ellos, es pues resistirse a sí mismo y ejercer un poder sobre uno mismo. Mientras no se haga esto, el campo de lo que cabe querer no ha sido

gratuidad de la salvación. En estas dos acciones arquetípicas se resume la idea de pecado y redención dentro del juego en antítesis propio de la imaginación apocalíptica. Ambos actores intercambian contextos. Por un lado, los Vigilantes son confinados en la tierra, mientras Enoc goza de trato con los ángeles en el cielo. Los Vigilantes han querido imitar a los hombres, procreando una generación monstruosa, mientras Enoc ha adquirido un estatus semejante al de los ángeles, si es que él mismo no se ha transformado en un ángel, como se desprende de otros textos provenientes de la tradición enóquica. Como mediador entre el cielo y la tierra, entre los dos mundos, su figura es símbolo de la trascendencia, de la transformación de un mortal en inmortal, de quien, en resumen, concilia órdenes contrarios.

La figura del visionario dentro de la literatura apocalíptica funciona como un «tipo ideal» o «universal concreto»³¹⁵ que articula los ámbitos del cielo y la tierra, así como la era presente y la era escatológica, y tiene el papel de trasmisor de los secretos celestiales a las generaciones futuras o incluso presentes. De alguna manera, todo aquello que el visionario contempla no vale sino en la medida de que expresa una realidad histórica o cósmica. Es por esto que uno de los propósitos de este trabajo es estudiar la relación entre lo individual y lo universal, o bien, la analogía existente entre la escatología personal y la escatología cósmica, y la manera en que ambos ámbitos se ven interrelacionados en los apocalipsis. Esta hipótesis parte, más que de un estudio morfológico de los apocalipsis, de la doctrina que se filtra como un discurso exhortativo que concede a la experiencia mística su máxima importancia, pues la salvación, en su

agotado, e incurrimos siempre en el reproche de no haber utilizado toda la técnica posible. Pero ¡tóquese lo que de verdad resiste, al Señor contra el que humanamente no se pueda nada!” (Philippe Nemo, *El exceso de mal*, p. 77)

315 A este respecto podemos citar las palabras de Ricoeur: “En efecto, esos grandes relatos que, como señalamos antes, ponen en juego un espacio, un tiempo y personajes incorporados a su forma, tienen una función irreductible. Una triple función. En primer lugar, colocan a la humanidad entera y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar, de un *Anthropos*, de un Adán, que representa de manera simbólica lo universal concreto de la experiencia humana. Por otra parte, otorgan a esta historia un impulso, una velocidad, una orientación, al desarrollarla entre un comienzo y un fin; introducen así en la experiencia humana una tensión histórica, a partir del doble horizonte de una Génesis y de una Apocalipsis. Por último y de manera más fundamental, exploran la falla de la realidad humana representada por el pasaje, el salto, de la inocencia a la culpabilidad; cuenta cómo el hombre originariamente bueno se convirtió en lo que es en el presente” (*El conflicto de las interpretaciones*, p. 266). Respecto a la figura del místico en la literatura de Hekhalot y Merkabah, Vita Dapha Arbel señala: “The different literary traditions, moreover, seem to portray a similar «ideal type» or role model who represents an image of an exemplary mystic of this specific circle. Such models represent, in a variety of ways, several categorical norms for their community. Since models often manifest the proper religious attitude and moral-spiritual disposition, their conduct becomes heuristic. They assert a practical way of following the theoretical teaching; they provide an authoritative confirmation of the possibility that human beings, under special circumstances, can experience divine reality in a personal, direct manner. They also disclose a specific interpretation to the revealed divine reality” (*Beholders of Divine Secrets*, p. 22).

incipiente vertiente individual, se entiende como una «regeneración», el acceso a una forma de vida distinta, tal como la escatología meta-histórica aspira a la realidad de una Creación renovada³¹⁶. Traigo aquí las palabras de Boris Vysheslawzeff, que ilustran dicha analogía:

Modern analytical psychology strives to bring about «mental health» –that is, to overcome the conflicts of the psyche. This in itself relates it to the «problem of salvation», since it, too, seeks a solution of the tragic contradiction. What desires to be saved and «redeemed» is above all the soul; but tragic contradictions can make themselves felt in other provinces of being as well. There are cosmic catastrophes as well biological, sociological, juridical, ethical, and national conflicts. But the soul has its own ways of rationalizing dissonance, of assimilating and transforming it into tragic experiences. Injustice is as much a tragedy of the soul as of the state and of the law. The same principle of tragic contradiction is determinant for both macrocosm and microcosm³¹⁷.

La dialéctica entre la simbólica del mal y la simbólica de la salvación se desarrollará –tal como un drama– en los límites de un principio (Génesis) y un fin (Apocalipsis), una cosmogonía y una escatología que atañen a la historia universal y la Creación, pero también a los extremos de una «arqueología» y una «teleología» del sujeto, según es establecido por Ricoeur:

La existencia que el psicoanálisis descubre es la del deseo, la existencia como deseo, y esa existencia es revelada principalmente en una arqueología del sujeto. Otra hermenéutica –la fenomenología del espíritu, por ejemplo– sugiere otra manera de desplazar el origen del sentido: ya no detrás del sujeto, sino delante de él. Yo diría que existe una hermenéutica del Dios que viene, del reino que se acerca, una hermenéutica que vale como una profecía de la conciencia, que, en último análisis, anima la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La invoco aquí porque su modo de interpretación es diametralmente opuesto al de Freud. El psicoanálisis nos proponía una regresión hacia lo arcaico; la fenomenología del espíritu nos propone un movimiento según el cual cada figura encuentra su sentido, no en aquella que la precede, sino en la que le sigue; así, la conciencia es arrastrada fuera de sí, delante de sí, hacia un sentido puesto en marcha, en el cual cada etapa es abolida y retenida en la siguiente. De este modo, una teleología del sujeto se opone a una arqueología del sujeto [...].

La pregunta que sigue es esta: ¿puede un sujeto tener una arqueología sin tener una teleología? Dicha pregunta no existe sin la precedente; no es planteada por Freud, sino por el pensamiento reflexivo, que dice: sólo tiene *arjé* un sujeto que tiene un *telos*, pues la apropiación de un sentido constituido detrás de mí supone el movimiento de un sujeto lanzado hacia delante de sí por una serie de «figuras» (a la manera de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel), en la que cada figura halla

316 Este mismo concepto de salvación lo encontramos en la relación de analogía que se establece en el mazdeísmo entre la salvación personal, es decir, referido a la aurora o resplandor (*xvarnah*) del alma (*Daēnā*) y la aurora o resplandor de la Tierra (*Spenta Amairti*), es decir, en donde la escatología personal coincide con la escatología cósmica (cf. *supra*. I.1.2).

317 Boris Vysheslawzeff, «Two ways of redemption»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 10.

su sentido en las siguientes [...].

Ahora bien, esta profecía de la conciencia subsiste como ambigüedad y equívoco. Nunca estamos seguros de que determinado símbolo de lo Sagrado no sea también un «retorno de lo reprimido»; o mejor, es seguro que cada símbolo de lo Sagrado es también y al mismo tiempo retorno de lo reprimido, resurgencia de un símbolo infantil y arcaico. Los dos simbolismos están entremezclados: las significaciones más proféticas de lo Sagrado se insertan y operan siempre en cierta huella de mito arcaico. El orden progresivo de los símbolos no es exterior al orden regresivo de las fantasías [*fantasmes*]; al sumergirse en las mitologías arcaicas del inconsciente, nuevos signos de lo Sagrado se erigen. La escatología de la conciencia es siempre una repetición creadora de su arqueología³¹⁸.

Ahora bien, el primer paso será ir a las fuentes documentales directas, es decir, los textos míticos para de ahí establecer un primer momento desmitificador, esto es, despojar el mito del «seudosaber» que proviene de su racionalización como doctrina, rastreando los objetos arcaicos perdidos, es decir, el símbolo primario de la «pureza» en su origen como *fantome* que se contrapone a la «mancha». *Desmitizar* es, nuevamente, reconocer el mito como mito, a fin de liberar en él el fondo simbólico, a lo que Ricoeur añade el *desmitologizar*, es decir, rescatarlo del *seudo-logos* del mito. Esta acción constituye “la conquista del poder de revelación que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación”³¹⁹.

Pensamos que así como Ricoeur descubre en el «mito de la acusación» (la Caída) un sustrato que se adhiere a una mera lógica jurisdiccional –y que oculta el fondo del castigo como proveniente de la ira de Dios–, el «mito de la salvación» (contenida en los apocalipsis) también porta esa impronta racionalista, que impide apreciar el advenimiento del Reino de Dios como efecto de la «misericordia divina». De acuerdo con el análisis del «originario ético» que hace Ricoeur, aquél se ha visto oscurecido por las objetivaciones racionalistas que ocultan su fondo como «deseo de ser»³²⁰, como plenitud. Según este autor, el «originario ético» se encuentra en el punto de encuentro entre la destrucción mítica y la instrucción simbólica. En primer lugar, y con referencia a la ética spinozista, la «obligación» –cuya reflexión disimula las

318 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 25,159,303.

319 *Ibid.*, pp. 305-11.

320 Juan Martín Velasco (*El fenómeno místico*, Trotta Madrid, 1999, p. 257) hablará de esa dimensión humana del deseo, llamado el «seno del corazón del hombre», *Desiderium sinus cordis est* (san Agustín), que patentiza la «presencia de ese más allá de nosotros desde el cual somos». Lo que en ese nivel aparece es un «deseo abisal», un deseo que ya no depende del sujeto; es este un deseo constitutivo, cuyo origen se encuentra en la «desproporción interior», en la «incapacidad para adecuarse a sí mismo, en el hecho de ser más de lo que se es y de no ser capaz de coincidir con ese más allá de sí mismo al que siempre está abierto, pero con el que no consigue coincidir, porque es el origen del que está constantemente surgiendo».

dimensiones propias del actuar humano, derivada de las estructuras de la objetividad en una crítica del conocimiento— no sería la primera estructura de la ética, sino “ese esfuerzo para existir, de la esclavitud a la beatitud”. Este falso saber (obligación), que se impone sobre el mito de la acusación, oculta entonces la conexión entre deseo y esfuerzo por ser y el originario ético. Dicho esfuerzo es de entrada diferencia de sí, falta, deseo del «Otro»³²¹. Así, el *conatus* es al mismo tiempo, *eros* (el amor es de algo que se carece o no se posee, según el mito platónico). “La afirmación del ser en la falta del ser” funda una ética en el sentido de que el «yo soy» es para el sí mismo su propia exigencia: debe ser lo que es originariamente: “El deber no es sino una peripecia de la exigencia y de la aspiración”³²².

La reorientación del problema ético a partir del «deseo» y no ya de la obligación, permite replantear en nuevos términos el núcleo religioso de la ética. De acuerdo con el mito tradicional, el mal está ligado al hombre por su libertad y actividad y, en este

321 Con él («lo Otro», *totus alius*, San Agustín, *Confesiones*) se expresa el contraste específico de lo «supramundano en relación con todo lo de aquí, con todo lo natural y mundano». Pero este contraste no es el fruto de una comparación entre dos términos cuya naturaleza sea previamente conocida. Significa más bien la reacción ante una realidad cuya existencia, cuya presencia se impone al hombre sin que éste sea capaz de aplicarle ninguna de las categorías con que conoce, insertándolas en el orden de su pensamiento, todas las demás realidades. Se trata de una realidad que se impone al hombre y ante la cual éste, lejos de poder aplicarle las redes de su comprensión, se siente literalmente sobrecogido. Esta reacción de «sobrecogimiento» muestra bien cómo, ante la realidad misteriosa, el hombre, incapaz de aprehenderla con ninguna de sus facultades, se siente comprendido y abarcado por ella. Desde este sobrecogimiento el hombre religioso mide la absoluta diferencia entre esta realidad y el conjunto de todas las demás realidades de su mundo y de todos los mundos posibles. Ella constituye un orden enteramente diferente de realidad; ella es lo totalmente otro” (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp.127-8).

322 Michel de Certeau realiza una especie de desmitización similar respecto a las estructuras teológicas codificadas por la «tradición mística occidental» entre los ss. XVI y XVII, recobrando el «Fundamento» original de la «ausencia de Dios» y, su correspondencia, la «voluntad humana» que expresa el deseo de su «presencia»: “La incognoscibilidad de la voluntad divina desgarrar la racionalidad del mundo. La «potencia absoluta» escapa ella misma de lo que revela de sí mismo el orden que crea. Es «exceptuada», sustraída a la coherencia de su obra, desligada (absoluta) del orden donde se manifiesta algo de ella. Hay una alteridad de la voluntad respecto de aquello cuya fuente es. Esta concepción teológica remite a la «voluntad» como al «principio y fundamento» incognoscible de todo cuanto puede ser conocido. En el hombre ocurre otro tanto [...]. En el hombre, algo inesperado se pone a hablar, que nace de lo incognoscible, remueve la superficie de lo conocido y la agita. Será el origen de un nuevo «ordenamiento de la vida». Toda instauración de un orden se inaugura a partir de la «voluntad». A través de la actitud que borra todas las particularidades de la vida cristiana y hace remontar a lo que tiene de último —es decir, al Dios creador, al «otro» del orden—, el «Fundamento» explicita el principio efectivo de lo que busca quien hace el retiro, que vino para volver a poner en orden su vida. Exhumar el «deseo» es la condición de un orden” (*El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, Madrid, Buenos Aires, 2007, pp. 260-1).

Sirva aquí traer lo referido por Miguel García Baró como «esperanza absoluta» y que es equivalente al concepto de «fe» en Kierkegaard: “La esperanza absoluta es en su núcleo, lo que veíamos hace un instante, no una forma de la imaginación, ni siquiera una forma de la tendencia, sino un anhelo guiado por el alegre amor que enciende la percepción estimativa o sentimental (terminología scheleriana) del valor más alto (percepción que reobra sobre la orientación de amor del centro personal reforzando su paz y su gozo y robusteciendo su misma capacidad de penetración lúcida en el horizonte de la utopía) («Más yo que yo mismo»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística*, 285-309, p. 291).

sentido, la libertad contiene ese matiz de degeneración ³²³. Encontramos la percepción de la existencia humana misma, de su historia, como una larga cadena de impurezas que parte de un pecado originario. El pecado originario, que es lo que está en la raíz de un anhelo de salvación definitivo, se relaciona con la doble connotación del mal que recae sobre los habitantes del paraíso: genética y moral, atávica y libre. La maldición que cae sobre Adán y Eva es una herencia genética que acompaña a las generaciones humanas. Asimismo, en el ciclo de los Vigilantes vemos que la condenación de los ángeles perversos constituye el modelo al que todas las subsecuentes maldiciones y condenaciones se remitirán (1 En 5,6). Se trata, pues, de explicar el mal histórico como derivado de un «mal natural» o «genésico» por efecto de la remitologización. Dentro del esenismo, la distinción entre un mal derivado del libre albedrío y aquel otro connatural al hombre fue comprendido mediante dos nociones presentes en el judaísmo en general, identificables por los términos *het* y *‘awon* y que Paolo Sacchi explica de la manera siguiente:

Ambas palabras pueden significar pecado, pero mientras que en *het* está presente la idea de trasgresión voluntaria, en *‘awon* está más bien la noción de algo negativo, ligado al pecado pero que no coincide exactamente con este conjunto. En el esenismo *‘awon* puede existir incluso antes de la formación de la conciencia y estar presente en el hombre aún en el seno materno. *‘Awon* es el aspecto más maligno de

323 De acuerdo con Florentino García Martínez, si bien es en los contenidos de *halakha* en donde se revela la vida de la comunidad de Qumrán, se cuenta con otros textos con un fuerte contenido teológico en donde las formulaciones en torno a la pureza revelan lo que constituye el elemento más radical de la concepción qumránica de la misma. Es lo que Paolo Sacchi denomina “identificación del hombre y de la impureza”, es decir, la consideración de la estructura misma del ser humano como impura, y la identificación de purificación y justificación. En Qumrán, el hombre es considerado como fundamentalmente impuro, “una estructura de pecado”. Así pues, según declara Sacchi, la impureza “no es sólo una fuerza que debilita al hombre, sino que es la realidad misma del mal” («Da Qohelet al tempo de Gesù», pp. 26-27). De ahí que sólo Dios puede salvar al hombre justificándolo, justificación que es purificación. Según reza el *Himno de la Comunidad*: “Con la abundancia de su bondad él expiará todas mis iniquidades, y con su justicia él me purificará de la impureza de hombre y del pecado de hijo de hombre” (1QS XI,14-15; TQ,65). Dicha justificación-purificación no se efectúa en el ámbito del Templo, sino que se obtiene en el seno de la comunidad, el nuevo Templo en el que actúa el Espíritu divino. Luego de esta purificación, el miembro de la secta se encuentra al nivel de pureza de los ángeles. Es por eso que la comunidad del final de los tiempos que describen los textos ofrece el ideal máximo de pureza de la secta: una comunidad tan pura que los ángeles mismos se hallan en medio de ella. En la *Regla de la Congregación* (1QSa II, 3-11; TQ,177) las normas de exclusión que se aplican a quienes portan defectos físicos para ejercer funciones sacerdotales (Lv 13 y 21) son las mismas que se aplican en relación con la pertenencia a la congregación. Y no sólo ellos son excluidos, sino todos aquellos que estén afligidos con cualquier “impureza de hombre” pues “los ángeles santos están en su comunidad”. Algo similar se encuentra en la *Regla de la Guerra*, pues del ejército de los hijos de la luz son excluidas las mismas personas a las que se les niega cabida en la comunidad escatológica (1QM VII,4-5); y de igual forma, la explicación es que “los ángeles santos están junto con sus ejércitos” (1QM VII,6) («El problema de la pureza: la solución qumránica»: Florentino García Martínez y Julio Treballe Barrera (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 165-186, pp. 184-186).

la impureza, es el interfaz de ésta con el pecado (valga la metáfora informática). El concepto es extremadamente similar al del pecado original, pues es un pecado que está en el origen³²⁴.

Podríamos suponer que el hecho de que el mal en la tierra se postule como resultado de una alteración o desacato de las potencias celestes retomaría el axioma judío de que la Ley es, en última instancia, un derivado de la Alianza, cuya esencia última sería *Ruah* o, en otras palabras, la Ley y su trasgresión deriva de esa relación todavía más fundamental que vincula con o aleja a la creatura de Dios³²⁵.

En este sentido, el mito de la salvación que encontramos en los apocalipsis – libre del seudosaber conceptual (la salvación es entendida como cumplimiento absoluto de la Ley)– nos proporcionará ese fondo simbólico que describe el puro acontecimiento

324 Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 362-3. Esta naturaleza intrínsecamente corrupta puede estar en relación con la angelología y antropología dualistas que emergen en la comunidad de Qumrán, donde el bien y el mal son el resultado de las influencias de dos ángeles o príncipes de la luz y la oscuridad respectivamente, como queda declarado en el la *Regla de la Comunidad*: “Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes que existieran fijó todos sus planes, y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. El creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las luces está el dominio sobre todos los hijos de justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del ángel de tinieblas se extravían todos los hijos de justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras, [sobre sus ca] menos todos los trabajos. Dios ama a uno de ellos por todos los tiempos eternos, y en todas sus acciones se deleita por siempre; del otro, él abomina sus consejos y odia sus caminos por siempre. Vacat [1QS III,15-IV;TQ,52-53] (Cit. en Florentino García Martínez, «Los hombres del Mar Muerto»: Florentino García Martínez y Julio Treballe Barrera [eds.], *Los hombres de Qumrán*, p. 55).

325 Sin embargo, para un pensador en extremo responsable como es Emmanuel Lévinas, el concepto del mal excesivo (Philippe Nemo) o sobrenatural no hace sino deshumanizar la experiencia religiosa: “El mal no es un principio místico que pueda ser borrado con un rito, es una ofensa que el hombre hace al hombre. Ninguna persona, ni siquiera Dios, puede substituir a la víctima. El mundo en el que el perdón es todopoderoso se torna inhumano. Esta doctrina severa no conduce, en absoluto, a la inhumanidad de la desesperación. Dios es paciente, es decir, deja tiempo, espera el regreso del hombre, su separación o su regeneración. El judaísmo cree en esta regeneración del hombre sin la intervención de factores extra-humanos distintos de la conciencia del Bien y de la Ley. «Todo está en las manos de Dios, excepto el temor de Dios». Las posibilidades del esfuerzo humano son ilimitadas. Existe, finalmente, la ayuda de una sociedad justa de la que el injusto se puede beneficiar. Pero en nada se parece esta ayuda a la comunión de los santos. La transitividad del acto redentor es únicamente educativa. Son conocidos los admirables pasajes de Ezequiel en los que la responsabilidad del hombre se extiende a las acciones de su prójimo. Entre hombres, cada uno responde de las faltas del otro. Y aun del justo, que corre el riesgo de corromperse, respondemos. Es imposible extender más la idea de solidaridad [...]. Subordinación de todas las relaciones posibles entre Dios y los hombres –redención, revelación, creación– a la institución de una sociedad en la que la justicia, en lugar de seguir siendo una aspiración de la piedad individual, sea tan fuerte como para extenderse a todos y realizarse” (*Difícil libertad*, pp. 40-1).

como religación ontológica del hombre y la Creación con Dios. Tal vez sea esa la pregunta que lanza la apocalíptica ante un judaísmo cada vez más instalado en la Ley como mera formalización de la obligación. El acontecimiento trágico de la destrucción del Templo planteó de forma definitiva esta interrogante y evidenció la incapacidad de la Ley para remitirse a sí misma y sustentarse con independencia del *kerygma* que anuncia la salvación³²⁶.

Es así que, siguiendo el planteamiento de Ricoeur, iremos a las fuentes documentales directas, los textos míticos, para de ahí establecer un primer momento desmitificador, esto es, despojar el mito del «seudosaber» que proviene de su racionalización como doctrina, para recuperar el símbolo primario de la *visio mystica* como tiempo originario o fundador (*zeitlos*) de una mitología (de salvación), cuyo «sentido-forma» base emerge del contexto ritual en el que se inscriben los apocalipsis. Efectivamente, ante el Trono y la Gloria divinos, el visionario experimenta una regeneración como ángel o sacerdote de Dios, cuya acción central no sería otra que la purificación o expiación de los pecados de Israel que han provocado la contaminación de la tierra y el Exilio. Así pues, la *visio mystica* es el símbolo que provee de sentido al concepto de salvación que el cuerpo mítico de los apocalipsis busca transmitir en sus tres vertientes: «reinmanencia de Dios en el hombre y la Creación», «retorno del hombre a la Tierra prometida» y «cese del Exilio y retorno del pueblo a Jerusalén».

III.2.1 Reinmanencia de Dios en la Creación y el hombre

Hemos visto que dentro de los apocalipsis judíos el símbolo místico es multivalente, merced a que la *visio mistica* constituye la «forma-sentido» base del «concepto» que el mito apocalíptico busca transmitir, esto es, la salvación comprendida en tres aspectos centrales: «reinmanencia de Dios en la Creación y el hombre», «entrada de los justos a la Tierra Prometida», «cese del Exilio y retorno del pueblo a Jerusalén».

Ahora bien, retomando los elementos que José Gómez Caffarena propone para describir el giro histórico conocido como «tiempo-Eje», aquí nos enfocaremos en aquél que se refiere a la búsqueda de salvación, la cual, afirma este autor, podría equivaler a

326 “La fe da a comprender esta génesis del deseo, esta poética de la voluntad, en el símbolo del hombre nuevo y en todos los símbolos del segundo nacimiento, de la regeneración, de aquí en más habría que volver a captar en su poder instaurador, más allá de todo alegorismo moralizante” (Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 315).

una búsqueda de sabiduría: “Finalmente, hay que recoger entre los rasgos de la novedad la intensificación de una *búsqueda* realizada desde la interioridad consciente. Si *salvación* es el nombre religioso de lo buscado, *sabiduría* es, quizá, el nombre que abarca a ambos buscadores”³²⁷.

Según declara John J. Collins³²⁸, en un sentido amplio, el término «místico» dentro de la literatura extrabíblica se aplica en relación con la sabiduría proveniente de revelaciones del mundo celestial que llevan a una salvación ultraterrena³²⁹. La cualidad mística recae en la experiencia directa de la sobrenatural y trascendente naturaleza de la salvación. El lugar de la revelación se ha movido de este mundo a otro más elevado³³⁰. El medio de salvación ya no es la sabiduría humana, filosófica o tradicional, ni siquiera la Ley judía en su forma literal, sino la revelación obtenida mediante experiencias extraordinarias en individuos particulares. Se entiende por supuesto que esta revelación

327 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, pp. 88, 93.

328 John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, pp. 202-3.

329 La relación entre sabiduría y soteriología es un tema que, sabemos, el gnosticismo desarrolló en grados sumamente complejos. Sin embargo, y tal como ha señalado Ithamar Gruenwald, el origen de esta asociación se encuentra ya en la doctrina de los apocalipsis judíos: “If the wisdom granted to the apocalyptists corresponds to that promised to the righteous in the days to come, then apocalyptic revelation is one of the first, and necessary, stages in the process of salvation. No wonder, then, that the Qumran-psalmist quite often repeats his thanks for the revelation of secrets granted to him by God. This assumption of a relation between the revelation of secrets to the apocalyptist and the future revelation of knowledge to the righteous approaches the conclusion maintained by the early gnostics, that knowledge is a condition *sine qua non* for salvation. Although the gnostic concept of knowledge is much more complex and developed than the one we find in apocalypticism, it still seems that the relation between knowledge and salvation was one of the major elements which Jewish apocalyptic contributed to the development of Gnosticism” (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/ Köln, E.J Brill, 1980, p. 16).

330 Como explica Florentino García Martínez respecto a los Rollos del Mar Muerto, los textos de contenido sapiencial apócrifos demuestran estar en clara línea de continuidad con la tradición sapiencial canónica y, aun cuando aportan todo un campo nuevo de conocimiento acerca de los secretos celestiales y todo lo concerniente al mundo trascendente, su método de legitimación se basa en emplear la mismas directrices formales de la tradición bíblica. Sin embargo, puntualiza este autor, los escritos de contenido sapiencial apocalípticos, a diferencia de los bíblicos, no basan su autoridad en el conocimiento humano, sino en la revelación divina (*Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, Peeters Publishers, 2003, p. 14). Al respecto, Rachel Elior señala, en concordancia con la visión trascendental sobre la divinidad, que el lugar de la revelación ha cambiado. En la literatura post-bíblica la divinidad no se revela más en la tierra, sino que se revela a los visionarios que ascienden al cielo. La revelación se separa de la realidad terrena, del ámbito de los profetas y del dominio público y está ahora restringida a unos cuantos individuos excepcionales que ascienden al cielo y atienden la revelación divina, guiados por ángeles que interpretan la visión para ellos. El énfasis en la exaltación de un Dios en su lejanía para con la realidad presente y terrenal, así como el cambio del lugar de revelación (tierra-cielo), se relaciona también con el cambio de posición de los ángeles y la remitologización del mundo celestial. Los ángeles se convierten, por un lado, en las entidades divinas que forman una barrera entre la realidad terrena y celestial y, por otro lado, son también las entidades que median entre esos dos ámbitos. Son descritos como comandantes de secretos y conocedores del futuro, expositores de la visión celestial e intérpretes de los misterios del mundo terrenal, así como agentes del ritual celestial, adorando, ensalzando y orando en lo alto («Mysticism, Magic and Angelology, the Perception of Angels in Hekhalot Literature», *JSQ* 1 [1993], 3-53, pp. 20-21).

no se opone a la Ley Judía, o incluso a la razón inductiva, pero añade algo que contribuye directamente a la salvación y que es el foco principal de atención. Como observamos en el *Testamento de Leví*, la sabiduría se concibe como un *espíritu* que aborda al visionario de forma inesperada:

Cuando pastoreábamos nuestros rebaños en Abelmaul, vino sobre mí el espíritu de la sabiduría del Señor y contemplé cómo todos los hombres habían corrompido su camino y cómo la maldad se había construido (entre ellos) sus baluartes y la impiedad tenía su asiento en sus torres. Sentí tristeza por el género humano y rogué al Señor (que me indicara) cómo podría salvarme. Cayó entonces sobre mí un sueño y contemplé una montaña elevada. [Era ésta el Monte del Escudo en Abelmaul]. Se abrieron entonces los cielos, y un ángel de Dios me dijo: –Leví, entra (TestLeví 2,3-6).

Añadiremos que este tipo de sabiduría puede ser entendida también como la indagación de una significación no literal de las Escrituras, es decir, como una interpretación «esotérica», que fue precisamente el tipo de lectura que los círculos apocalípticos demuestran ejercitar sobre los textos bíblicos. El esoterismo que envuelve esta filosofía mística tiene un carácter elitista, ya que si el verdadero sentido de la Ley judía es conocido sólo mediante una exégesis adecuada, aquél que sea ajeno difícilmente puede descubrirlo sin una instrucción especial. Así, el *corpus* entero de interpretación supone una revelación esotérica, aun cuando pueda ser divulgado. La revelación proveniente de sueños, visiones, etc., no implica una actitud de secreto, pero sí hace hincapié en el carácter sobrenatural de la religión y envuelve más de lo que puede ser conocido de la naturaleza sin una revelación especial³³¹.

331 Ithamar Gruenwald explica esta tendencia como sigue: “The prophetic utterances had to await an apocalyptic revelation to their inner truth to be made explicit. For the first time we hear that Scripture cannot, and should not, be read only for its external meaning. This awareness of the existence of an inner truth was complemented by the revelation of that very truth. If there was any crisis with regard to prophecy because people saw that a lot of what was the prophetic word of God remained unfulfilled, then the apocalyptic process of updating prophecy was to remove the scepticism of the people. But to see in the written word of God a vessel containing some inner truth apart from the obvious external meaning is the essence of the esoteric approach to Scripture. Apocalypticism pertained to be an exclusive revelation of secrets” (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p. 22). En esta misma línea, la mística de Hekhalot y Merkabah dará continuidad al estrecho vínculo entre la labor exegética y la experiencia mística. Según declara Vita Dapha Arbel: “Thus, it appears that Hekhalot and Merkavah mysticism ascribes a great significance to hermeneutical insights and exegetical perception which are mystical in essence. The ones who seek visions of the King and his chariot can actually gaze at these manifested visions when they are capable of interpreting their authentic meaning. They are then able to respond to God’s request, to see «what no eye has ever seen», to penetrate divine mysteries, to decode revelations, and thus to reach deep theosophical truths. In this way, the exegetical process becomes an integral part of the mystical encounter with God”. Sin embargo, añade Arbel, a diferencia de la labor exegética asistida mediante revelaciones divinas o ángeles intérpretes que observamos en los profetas bíblicos o los visionarios apocalípticos, el misticismo de Hekhalot y Merkabah parece enfatizar, primeramente, la capacidad exegética de los propios místicos para descifrar las visiones divinas (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 47-48).

Hemos visto que la figura de la Sabiduría divina es resultado de un proceso de remitologización, cuya construcción alberga remanentes de una primitiva divinidad femenina. Dentro de la «teología de la Creación» que construye la literatura sapiencial bíblica, la Sabiduría tiene un papel relevante en el origen del universo, por lo que su papel en la renovación del mundo que propone la apocalíptica es innegable. Esta Sabiduría puede significar el orden de la Creación, o bien, una Ley que se encuentra inscrita en la estructura del cosmos³³². Notoriamente, al recuperar la historia primaria, los escritores apocalípticos demuestran un mayor interés por la figura del Dios creador que por la del Dios legislador o, en otras palabras, reconocen que la Ley de Dios está escrita secretamente en el orden de la Creación. Correlativamente, la literatura apocalíptica surge como la expresión de un paradigma nuevo en el que el problema de

332 Cabe citar el siguiente pasaje extraído del *Libro de las Parábolas* para ilustrar, de alguna manera, aquella Ley o Juramento, que sostenía el Orden de la Creación: “Este dijo a Miguel, el santo, que les enseñara el nombre oculto para que lo pronunciaran en juramento, para que temblasen ante este nombre y juramento los que habían mostrado a los hijos de los hombres todo lo oculto. Esta es la fuerza de este juramento, pues es fuerte y recio, y puso este juramento, *Akai*, en la mano del santo Miguel. Estos son los secretos de este juramento...y son fuertes en su juramento...y el cielo fue colgado antes de ser creado el mundo y hasta la eternidad en él. Y por él la tierra se asentó sobre el agua, y de ocultos montes llegarán hermosas aguas, desde la creación del mundo hasta eternidad. Por este juramento fue creado el mar y se le puso cimiento de arena para la hora de su furia, y no lo pasará desde la creación del mundo hasta la eternidad. Por este juramento, el sol y la luna completan su órbita y no violan su norma desde la (creación) del mundo hasta la eternidad, y por ese juramento las estrellas cumplen su curso: él las llama por sus nombres y le responden desde la (creación) del mundo hasta la eternidad” (1 En 69,14-21). De acuerdo con lo señalado por J. C.H. Lebram, la Ley eterna a la que se refieren los pasajes parenéticos de *1 Enoc*, tiene como referencia la *Ma’at* egipcia. La violencia y el deseo de oprimir a otros es *Isfet*, mentira, disturbio, rechazo del orden social, la antítesis de *Ma’at* («The Piety of Jewish Apocalypticist»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 195).

Es posible que este «juramento» se relacione con el concepto de *Raz*, desarrollado en el misticismo de Hekhalot y Merkabah, y que Rachel Elior define como uno de los cinco aspectos que envuelven el concepto de Dios en dicha tradición. *Raz* es un elemento dinámico de la divina existencia, la fuerza oculta detrás de la realidad, su oculta dimensión. A pesar de su configuración en nombres, *raz* representa fuerzas abstractas: el *raz* de la Creación, las leyes de la naturaleza o la ley divina oculta de la realidad revelada. Tiene así, una doble naturaleza: es la fuerza dinámica oculta de la divinidad y el conocimiento esotérico que guarda los secretos del mundo, la historia y la Torah. Puede ser definido como todo el conocimiento divino del orden que comprende su soberanía o como el conocimiento metafísico de la realidad física. A pesar del carácter trascendente, esotérico, de la naturaleza de *raz*, algunos individuos excepcionales entre los místicos de Hekhalot fueron gratificados con una revelación de los secretos celestiales bajo condiciones especiales, que envuelve una transformación que capacita al místico para absorber el secreto, efectuando un cambio significativo en su alma. Acceder a la perspectiva divina de la existencia capacita al místico para revelar secretos del cielo y la tierra y para usar varias formas de *raz* también. La revelación directa de *raz* “a aquél que desciende a la carroza” se convierte eventualmente en la base de la doctrina de los nombres divinos. Los nombres divinos se comprenden ahora como nombres mágicos, abjuraciones místicas, temas especulativos. Así, la tradición de los nombres que envuelven el secreto de *raz* refleja la transición de la experiencia de revelación mística a una tradición mágico-teúrgica. La terminología empleada con respecto a *raz* refleja tanto su fuente divina como su uso teúrgico: *yode’a* (aquél que sabe); *shoneh* (aquél que aprende); *mishlamesh* (aquél que practica). Por momentos, el aspecto teúrgico sobrepasa la esencia divina de *raz*. Sin embargo, en balance, *raz* es percibido como íntimamente unido a la esencia divina. Dios mismo es llamado *hakham ha-razim* «Sabio de los secretos» (Rachel Elior, «The Concept of God in Hekhalot Literature»: *Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1986, 97-120, pp. 111-112).

la teodicea parece finalmente resuelto bajo la idea de un origen suprahumano del mal³³³.

Como vemos en uno de los primeros documentos del género apocalíptico (*Libro de los Vigilantes*, s.III), el patriarca Enoc es elegido para contemplar el funcionamiento secreto del cosmos y el origen del mal como resultado de una fractura en el orden cósmico por obra de los ángeles o astros rebeldes, quienes han acarreado una maldición o contaminación que afecta la Creación entera. Lo que advertimos en el *Libro de los Vigilantes* es que la Creación se considera «contaminada» por la acción de los ángeles apóstatas por lo que la Sabiduría o, bien, «Presencia divina», no puede encontrar su lugar más que en una Creación futura³³⁴. Esta idea se vuelve más clara si adelantamos en el tiempo y llegamos al desarrollo pleno de los textos apocalípticos. En el *Libro de las parábolas* (s.I a.C.), leemos, a manera de *excursus*, que:

La Sabiduría no encontró lugar donde morar, y fue su morada el cielo. Salió la sabiduría a morar entre los hijos de los hombres y no encontró aposento. Volvió la sabiduría a su lugar y se asentó entre los ángeles. Pero la injusticia salió de su cámara, encontró lo que no buscaba y moró entre ellos, como lluvia en el desierto y rocío en tierra sedienta (1 En 42,1-3).³³⁵

333 Esta vertiente ha sido abordada en los apocalipsis judíos por Ithamar Gruenwald como una innovación notable respecto a la doctrina sapiencial tradicional que tiene como exponente a Job: “Not only do the apocalypstist believe in the possibility that such secrets are accessible to man –at least on certain conditions which will be discussed later on– but the knowledge of these secrets opens the way for man’s understanding of divine justice. The restrictions and limitations maintained in such books as Job are thus removed and, consequently, man is ready to receive the hitherto wanting explanations for the existence of evil and suffering in a world ruled by a benevolent God. The apocalypstists, who lived in the deep conviction that the days of the eschatological fulfillment were close at hand, believed that whatever had been concealed from man, because of the injustice that reigned in the world, could now be released for the knowledge and benefit of the just [...]. Seen in a broader, eschatological, context both evil and suffering received different proportions. Their meaning and function are not to be decided anymore in relation to temporary pain and grief, but within the framework of history as a totality regulated by God from creation to salvation” (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, pp. 12,14).

De acuerdo con Mírcea Eliade, para la mentalidad arcaica, el sentido del mal o del sufrimiento se obtiene al identificar su causa dentro de un sistema. Para el hombre de las culturas primitivas el sufrimiento tiene un sentido en la medida en que corresponde a un prototipo o a un orden cuyo valor está fuera de cuestionamiento. Quizás sólo en el cristianismo se dio una valoración positiva al dolor como vía de purificación y ascenso espiritual, pero esto no significa que las culturas pre-cristianas no dieran también una dimensión significativa al sufrimiento, ya fuese a causa de desastres naturales (sequía, inundación, tormenta), por una invasión (incendio, esclavitud, humillación), por injusticias sociales, etc. En cualquier caso, el mal se comprende como consecuencia de la acción de un enemigo o por haber incurrido en una falta contra la ley sagrada y, cuando alguna de estas posibilidades resulta insuficiente, el mal puede llegar a atribuirse a la voluntad o ira del Ser Supremo. En cada caso, el sufrimiento se convierte en algo inteligible y por tanto, tolerable. El sufrimiento resulta perturbador en la medida en que su causa no es reconocida, es decir, mientras no se le ha atribuido un significado y una causa, esto es, colocado dentro de un sistema y explicado (*Cosmos and History*, pp. 96-7).

334 Encontramos una referencia a esta figura en el contenido escatológico del Tercer Isaías: “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria, antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear” (Is 65,17-18).

335 Un paralelismo de esta idea la encontramos en la *Ascensión de Isaías* (véase en la *Introducción de*

El dualismo cósmico que emerge de esta idea se proyecta como un dualismo antropológico. Así, en el *Libro de la Sabiduría*, ésta se comprende como la sustancia que no entra “en un alma artera, ni habita en cuerpo esclavo del pecado, pues el santo espíritu educador rehúye el engaño, se aleja de pensamientos vacíos y se siente confundido ante el ataque de la injusticia” (Sab 1,4-5)³³⁶.

este trabajo algunos datos sobre la composición de esta obra judeo-cristiana). Las cita que aquí extraemos pertenece a la parte denominada *Visión de Isaías*. La influencia docética (dókeo=apariencia) en este escrito es innegable. Esta doctrina, surgida a finales del s.I d.C., está notablemente influida por la teoría platónica del mundo de las ideas y el mundo sensible, la cual otorga al primero toda realidad y permanencia y al segundo toda irrealidad y temporalidad. Esta teoría fue responsable del surgimiento del dualismo gnóstico para el que la materia es corrupta, por lo que el cuerpo no es más que una cárcel del alma. Interpreta, por tanto, que Jesús no había sufrido la crucifixión, pues su cuerpo era sólo apariencia. La demonología se apoya en las diversas fuentes que atribuyen un oponente directo a Dios, a su mesías o al comandante de los arcángeles, Miguel. Samael (et. Sāmāyāl) perteneció originalmente al círculo de los arcángeles pero, con la idea de convertir la tierra en su reino, sedujo a la serpiente para que tentase a Eva, apareciendo como el príncipe de los satanes y el ángel de la muerte. Y así como Miguel era el patrón angélico de Israel, Samael era su enemigo especial: “Mas la visión que tuvo el santo Isaías no era de este mundo, sino de lo oculto a la carne. Cuando acabó la visión, Isaías se (la) contó a Ezequías, y a su (propio) hijo Jasub, así como a los otros profetas que habían venido. Pero los notables, los eunucos y el pueblo no la oyeron, salvo el escriba Sobná, Joaquín y Asaf, el archivero, pues éstos eran de recto obrar y poseían el beneplácito del Espíritu (Santo). El pueblo no (la) escuchó, pues Miqueas y Jasub, hijo de Isaías, habían hecho salir a la gente, ya que la sabiduría de este mundo les había sido retirada y era como si hubieran muerto” (AscIs 6,15-17). En este pasaje se conjugan diversos elementos que nos hablan, ya no de nuevos contenidos sapienciales, sino de un tipo de experiencia o «iniciación» distinta, en donde la vida se comprende como un don del Espíritu Santo (lo que en escritos apocalípticos judíos equivaldría a la Sabiduría) el cual habría sido retirado de la mayoría. De esta manera, la vida meramente corporal no significa más que una forma de muerte en vida si está desprovista de sabiduría. La Sabiduría ya no es, pues, un objeto que proviene del estudio de la Torah, sino que se refiere a un espíritu que insufla el cuerpo o bien, como en el caso de Isaías, le posee momentáneamente y le permite percibir realidades ocultas para la experiencia ordinaria de los sentidos. Así pues, la Sabiduría, que en este apocalipsis es identificada con el Espíritu Santo, no es propiamente un «algo», sino un «alguien» con quien se establece una relación de encuentro que es, a la par, de conocimiento.

336 El *Libro de Sabiduría* es ampliamente reconocido como deudor de ideas provenientes de la civilización helenística. El acusado dualismo de algunas doctrinas místicas (tal la de Orfeo) acentuaron la condición impura del cuerpo en relación con el alma. De acuerdo con W.K.C Guthrie, los órficos era ascetas; el cuerpo era una fuente de mal, precepto que se basa en el dogma de que alma sufre su «residencia» en el cuerpo como un castigo (cárcel, tumba) por sus pecados (el pecado original proviene de nuestra ascendencia titánica). La doctrina es citada por Platón, quien expresamente la atribuye a los órficos. Éstos habrían influido en los aspectos más radicales del filósofo ateniense (véase *Fedro*) sobre la separación entre el mundo inferior de los sentidos y el mundo celestial de las ideas. El fin de esta doctrina órfica era llegar a ser puro (*katharós*), pues el no iniciado se consideraba inmoral e impuro. La doctrina incluía la idea de la *metempsícosis*, la del nacimiento o ciclo de nacimientos del alma y la posibilidad de escapar definitivamente de la reencarnación, alcanzando el estado de divinidad perfecta. Cabe mencionar que Platón exceptúa de este ciclo condenatorio al filósofo que ama la sabiduría y la belleza (*Orfeo y la religión griega*, pp. 159-169).

Este dualismo propició, como ha sido anotado por los especialistas, una justificación para la acción del martirio. El llamado *Apocalipsis de Noé* (1 En 106-107), que se relaciona con una haggadá rabínica que describe el origen celestial de Noé, nos introduce a un planteamiento del todo distinto a la tradicional concepción del hombre como hijo de la tierra. Este hijo del cielo está predestinado y es enviado por Dios para preservar la cadena de los justos de la debacle universal. Así, la doctrina sobre la preexistencia de las almas es la contrapartida lógica de su existencia trascendente: “Pues algunas de estas cosas estaban escritas y anotadas en lo alto, para que las leyera los ángeles y supieran lo que habría de acontecer a los pecadores y a los espíritus de los humildes, a los que atormentan su carne y son

De ahí que los saberes que Enoc transmite a su hijo Matusalén superan el entendimiento de las generaciones presentes y se dirige a las postreras. Sin embargo, según vemos en las *Parábolas de Enoc*, el patriarca aun así decide transmitir “el principio de sabiduría” a las generaciones presentes (1 En 37,3), lo que nos habla de que

retribuidos por Dios, a los que sufren escarnio a causa de malos hombres, a los que han amado a Dios y no al oro y la plata, ni ningún bien de este mundo, a los que dieron su carne al tormento y a los que desde que existieron no desearon los manjares de esta tierra, sino se hicieron como soplo que pasa: esto guardaron y el Señor los probó mucho, mas sus espíritus fueron hallados puros para bendecir su nombre” (1 En 108, 7-10). Al final de la Epístola se explica mejor la denominación de «hijos del cielo» como aquellos que viviendo en la tierra se remiten al cielo (a Dios) como su verdadero origen. El dilema entre el Mundo y Dios ha tocado un punto en el que el hombre se percibe como el crisol en que se prueba su amor por uno u otro. El dualismo en su extremo puede reconocerse como la causa de un total desdoblamiento, un vivir desde y para otro mundo, lo que se traduce en un nuevo modelo de hombre piadoso: el mártir (del gr. “testigo”), atormentado entre la carne y el espíritu en una existencia que se concibe como una prueba constante.

Según nos informa Joseph Dan, dentro del judaísmo medieval, la «espiritualización» de los contenidos religiosos en los Hasidim Askenazíes fue el resultado directo de sus concepciones teológicas. La bondad divina no podía ser encontrada en las leyes de la naturaleza. En el mismo sentido, no podía ser encontrada en la estructura corporal o psíquica del hombre. Dios no creó al hombre como una criatura ideal, quien al seguir su naturaleza humana, encontraría la pureza religiosa. La naturaleza humana y los humanos deseos estaban en contradicción con las demandas de Dios y, en función de aproximarse a Él, el hombre debía superar su humanidad. Así, los ordenamientos éticos y religiosos no tenían como fin la armonía entre aspectos contrarios, sino que tenían un solo propósito: probar el espíritu del hombre cuando éste tuviera que elegir entre lo espiritual y lo material, entre el cuerpo y el alma. Este dilema es expresado mediante la fórmula *kidush ha-shem* («santificación del Nombre de Dios»), es decir, la elección entre la muerte y la conversión al cristianismo. No hay duda, dice esta doctrina, que el fiel elegirá la muerte. De este supremo sacrificio se derivan los «sacrificios» éticos y religiosos cotidianos (*Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, United Washington Press, 1986, pp. 60-1).

Sirva sólo como un apunte lo que, desde una perspectiva moderna, podría considerarse también como un signo patológico, es decir, la condenación del mundo como resultado de un proceso regresivo que intenta evadir la acción y el desarrollo de la conciencia individual. En este sentido, traemos aquí lo observado por Erich Newman: “In uroboros mysticism the introvert’s fear of the world and inability to live in the world becomes ascetic world renunciation; he projects his own inferior, extraverted side into the image of a world that has all the qualities of hell, a world surrendered to the devil. The uroboros saint or gnostic actually lives in a Godforsaken world, a world alienated from God. Since he cannot attain consciousness of his own dark, anima aspect, he is also incapable to experiencing the creative godhead, for the shadow-God and anima-God are inextricably bound up with the creator-God; they are his diabolical and female aspect. Instead, he projects the repressed shadow and anima into the world, which these saints consign to the devil or māyā. Because he is not prepared to accept the creative and abysmal elements in the godhead, he declares the world to be fallen, guilty, seduce, deluded, and corrupted. These saints do not perceive that life and creation must take place in a polarity comprising also the devil, evil, guilt, sin, and death. Accordingly they represent the prenatal, pleromatic condition as the only true being and strive to kill the ego by a process of mystic dissolution, by uroboros incest. They strive not for an integration of the contradictions which make up creative life but for disintegration and regression”(«Mystical Man»: Joseph Campbell [ed.], *The Mystic Vision*, p. 399). No obstante, la regresión ha sido considerada por algunos psicoanalistas como un movimiento que, bajo ciertas condiciones, surte un efecto benéfico en la personalidad: “Se habla entonces de una regresión que actúa al servicio y bajo el control del propio yo. La experiencia mística entonces tendría la capacidad de remitir al pasado más antiguo y primitivo del sujeto, al tiempo que sería capaz de preservar intactos los símbolos de integridad elaborados previamente. Se trataría, según este punto de vista, de una regresión parcial, al servicio del yo, con capacidad para retornar, estableciendo así caminos firmes en un presente que queda clarificado y ampliado a partir de la misma experiencia regresiva. Algo equivalente a lo que puede tener lugar en procesos como los del juego, el sueño, la creación artística o los que se producen a lo largo de un proceso de terapia analítica” (Carlos Domínguez Morano, «La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística*, p. 203).

la sabiduría no sólo fue comprendida como culmen del reino escatológico sino también como una vía para acceder a él ³³⁷. Es así que en desarrollos sapienciales como el mencionado *Libro de la Sabiduría*, ésta tiene un claro sentido soteriológico:

¿Quién puede considerar lo que el Señor quiere? Los pensamientos humanos son mezquinos y nuestros proyectos caducos; pues el cuerpo mortal oprime el alma y la tienda terrenal abrume la mente reflexiva. Si a duras penas vislumbramos lo que hay en la tierra y con dificultad encontramos lo que tenemos a mano ¿quién puede rastrear lo que está en los cielos? ¿Quién puede conocer tu voluntad, si tú no le das sabiduría y le envías tu espíritu santo desde el cielo? Así se enderezaron los caminos de los habitantes de la tierra, los hombres aprendieron lo que te agrada y se salvaron gracias a la sabiduría (Sab 9,13-18).

Para el tiempo en que se redactaron los primeros escritos apocalípticos (s.III-II a.C.), la astronomía había pasado a ser un conocimiento de dominio público en el ámbito helenístico, por lo que no es difícil pensar que había una mayor conciencia de que la sabiduría se enriquecía en la medida que se ahondaba en el conocimiento del cosmos. El estudio del funcionamiento del cosmos fue teniendo mayor peso en la esfera de lo religioso y la expresión de valores religiosos en términos de leyes físicas fueron algunos de los modos constitutivos del ambiente helenístico³³⁸. Sin embargo, es importante recalcar, como lo vemos en los apocalipsis judíos, que el interés por la cosmología no se expresó como una mera curiosidad científica, sino que, siguiendo la línea de la escuela sapiencial bíblica, este conocimiento era una forma de profundizar en aquella «Presencia» inmanente de Dios en el mundo: la Sabiduría divina. Entrado el tiempo del período gaónico (s.II-V d.C), tenemos el *Sefer Hekhalot* o *Libro hebreo de Enoc* (3 *Enoc*), como parte de lo que se entiende propiamente como tradición mística judía, en donde el concepto de Sabiduría ha alcanzado su pleno desarrollo como presencia o inmanencia de Dios en la Creación, pues se dice que:

Desde el día en que el Santo, bendito sea, expulsó al primer hombre del jardín del Edén, la *Shekinah* moraba sobre un querubín bajo el árbol de la vida, y los ángeles servidores se agrupaban e iban bajando desde el cielo en destacamentos, desde el

337 John J. Collins, «Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death»: Paul Hanson (ed.) *Visionaries and their Apocalypses*, p. 78. Ciertamente, según comenta Julio Trebolle: “Los miembros de la comunidad del Qumrán vivían un ambiente escatológico exacerbado. Toda la historia bíblica era para ellos la «preparación» de lo que había de venir, que no era otra cosa sino la comunidad de la Nueva Alianza integrada por ellos mismos. Esta *praeparatio essenica* es un anticipo de la misma idea de una *praeparatio evangelica* desarrollada por los cristianos” («Los esenios del Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica»: Florentino García Martínez y Julio Trebolle [eds.], *Los hombres de Qumrán*, p. 85).

338 John J. Collins, «Cosmos and Salvation», p. 132.

firmamento en compañías, desde el cielo en batallones para cumplir su voluntad en el mundo entero [...]. Cuando el Santo, bendito sea, salía y entraba: del jardín a Edén, de Edén al jardín, del jardín al firmamento (*raqia'*), del firmamento al jardín de Edén, entonces todos contemplaban el resplandor de la imagen de su *Shekinah*, y nadie sentía daño alguno; hasta que aparecieron los pertenecientes a la generación de Enós, que fue el cabecilla de todos los idólatras que en el mundo han sido. Y ¿qué hicieron los de la generación de Enós? Recorrer el mundo de extremo a extremo, transportando cada uno plata, oro, piedras preciosas y perlas en montones como montañas y colinas para convertirlos en ídolos en los cuatro puntos cardinales. Erigieron ídolos en cada rincón del mundo con una medida de mil parasangas. E hicieron descender al sol y la luna, a planetas y estrellas y los colocaron ante (los ídolos) – a su derecha y a su izquierda– para que sirvieran del mismo modo que habían atendido al Santo, bendito sea, pues se ha dicho: «Todo el ejército celeste estaba en pie junto a él, a derecha e izquierda» (1 Re 22,19). Y ¿qué poder tenían para hacerlos descender? Ellos no habrían podido hacerlo si Uzzah, Azzah y Azrael no les hubieran enseñado sortilegios capaces de hacerlos bajar y los hubieran utilizado (3 En 5, 1-9)³³⁹.

Vemos aquí que una de las explicaciones sobre el motivo del retiro de la «Presencia» divina de entre los hombres es el que se refiere a la idolatría, mantenida por la generación de Enós, consistente en la adoración de metales y piedras preciosos. Dicha idolatría tiene como consecuencia el retiro de la *Šekinah*³⁴⁰:

339 Dentro del propio ciclo enóquico, nótese que aun cuando se afirma la inmanencia de Dios, cuyo correlato es la remitologización del tiempo y el espacio, se hace hincapié en su trascendencia, previniendo el riesgo de panteísmo o idolatría. Así lo observamos en 2 *Enoc* o Enoc eslavo: “Si eleváis vuestra vista al cielo, allí está el Señor, pues él ha hecho los cielos. Si dirigís vuestra mirada hacia la tierra, allí está el Señor, pues él ha sido quien le ha dado su fundamento y quien ha colocado sobre ella toda su creación. Si consideráis la profundidad del mar y lo que está por debajo de la tierra, ahí está el Señor, porque él ha creado el universo. No adoréis las obras del hombre ni las de Dios, dejando a un lado al Señor de toda la creación, pues ninguna acción podrá ocultarse a la faz del Señor” (2 En 17, 13-16).

340 Es interesante observar que, a diferencia del concepto bíblico según el cual la experiencia histórica del Exilio de Israel se comprende como la consecuencia de una «impureza moral», es decir, de un pecado grave como la idolatría, el asesinato o los delitos sexuales, en este caso se trata de un movimiento inverso en el que Dios se «exilia», por decirlo de alguna manera, o se retira de la tierra a consecuencia de su corrupción. Prueba de que esta idea del «exilio de Dios» no fue algo peregrino es el desarrollo de la teología de Isaac Luria de Safed. Según expone Joseph Dan (*Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 98-99), Isaac Luria Askenazi arribó a Safed en 1570 cuando tenía 35 años. Murió dos años después a causa de la peste, luego de haber revelado su mitología mística a una docena de discípulos. Su empeño se dirige a solventar el problema que más preocupaba a su generación: la razón del exilio de Israel, el cual se hizo más agudo tras la expulsión de España. Su tratamiento de la pregunta sobre el origen y significado del mal es la más penetrante en el pensamiento judío. Tres símbolos poderosos, cada uno denotando un proceso mitológico dentro de la divinidad suprema, están en el corazón de la Kabbalah Luriánica: *tzimtzum* «contracción» del ser supremo; *shevirah* «la rotura de los vasos sagrados»; *tikkun*, «reparación del ámbito divino y redención». Antes del proceso positivo de emanación de acuerdo con los postulados de la Kabbalah, Luria postuló, en la idea de *tzimtzum*, un momento precedente. En función de crear, la divinidad suprema, el *En Sof*, tuvo que crear un espacio vacío (*tehiru*) en donde la creación pudiera desplegarse. Así, la primera acción divina en la historia del cosmos no fue una positiva, sino una de retiro: la divinidad tuvo que renunciar al vacío, o incluso «exiliarse» fuera de él, en función de que el proceso de creación pudiera iniciarse. El *tzimtzum*, por tanto, aunque positivo en su intención, postula un exilio divino como el principio de su existencia. El exilio no es ya un término humano, relativo al destino del pueblo judío; sino un misterioso proceso dentro de la divinidad, que comienza mucho antes de la creación del hombre o del pueblo. Después del *tzimtzum*, la mitología luriánica sigue el tradicional

De inmediato el Santo, bendito sea, apartó su *Šekinah* de la tierra, de entre ellos. Entonces se presentaron los ángeles servidores, las tropas de los ejércitos y las fuerzas armadas de *Arabot* –mil batallones y diez mil ejércitos– y, portando trompetas y con cuernos (*šofarot*) en las manos, rodearon a la *Šekinah* con toda clase de cánticos. Subió él a los altos cielos, pues se ha dicho: «Dios asciende entre aclamaciones, el Señor, al son de las trompetas» (Sal 47, 6) (3 En 5, 13-14).

Como explica Vita Daphna Arbel³⁴¹, este momento describe la separación

sistema cabalista. Una línea de divina luz, llamada «la línea recta» (*kav ha-yashar*) comienza a emanar desde la divinidad hacia fuera, dentro de *tehiru*, asumiendo la forma del mundo de las *sefirot*, las emanaciones divinas dibujadas en forma del hombre primordial, *adam kadmon*. La fuerza creativa se expresa en las luces divinas creadoras de los «vasos», las formas externas de las *sefirot*, que dan sus características específicas a cada emanación. En este punto crucial, ocurre un desastre, un evento mitológico, reminiscente de la mitología gnóstica maniquea: los vasos no son lo suficientemente fuertes para sostener las luces y se rompen. La ruptura de los vasos, *Shevirah*, ocurrió, trayendo la catástrofe y la rebelión del emergente sistema de emanaciones. El *tehiru* fue dividido en dos, el ámbito de los «vasos rotos» y el ámbito superior de «pura luz de la divinidad», que escapó para preservar su pureza del desastre mitológico. Así, la verdadera razón de la emanación de los poderes divinos y de la creación del «hombre primordial» fue atender la integración de estas partes separadas en el esquema general de la creación y, por tanto, transformarlas en fuerzas útiles y cooperativas para atender los deseos de la divinidad. Esos elementos alienados en el fondo del *tehiru* son los poderes malvados. De acuerdo con Luria, el mal es la oposición a la existencia y no puede existir por su propio poder. Para existir, los poderes malignos deben derivar su fuerza espiritual de las buenas luces divinas. Lo hacen cautivando las luces de la luz divina que cae en ellos cuando los vasos se rompen, y que dan sustancia al ámbito satánico. El hombre fue creado por Dios para servir en la batalla entre las fuerzas divinas del bien y el mal. En su esencia, Adam refleja simbólicamente el dualismo que existe en el cosmos. Él posee un sentido sagrado, alma suprema, mientras su cuerpo representa las fuerzas del mal. La intención divina es que Adán, al vencer el mal en él y hacer la bondad divina victoriosa, traería también la caída de Satan y su ámbito. El tercer elemento de esta teología mítica es el *tikkun*; la idea más poderosa presentada en el pensamiento hebreo, que expresa una intensa envoltura mesiánica de dimensiones cósmicas, y cuyas consecuencias cubren todos los aspectos del individuo religioso y de la vida ética. Es esta idea la que hizo de la Cábala luriánica un fenómeno universal y que se aplica hasta la época actual. *Tikkun* representa una fusión completa entre el misticismo judío y la ética judía, sobre el fondo de un sentimiento nacionalista intenso. El término se refiere a enmendar lo que fue roto en la *shevirah*. Es proceso abarca toda la historia. Cada desastre histórico es una regresión en el proceso de *tikkun*, y cada logro religioso asiste la llegada de una conclusión exitosa. La tarea de corregir este desastre en el ámbito celestial ha sido depositada en los hombres de Israel. Sin embargo, las armas de las que el hombre y el pueblo se valen para combatir o contrarrestar estos desastres son las ordenanzas éticas y religiosas, aquellas listadas en la *halakhah*. Todas estas acciones, como los cabalistas han mantenido, son simbólicas del proceso divino, y al cumplirlas, el individuo participa en los acontecimientos divinos. Cuanto más y más luz es liberada, el reino del mal se convierte en algo más débil, pues las luces divinas son la fuente de su sostenimiento.

341 Respecto al pasaje citado, Vita Daphne Arbel señala los ecos que conserva de narraciones mitológicas dentro del material bíblico. Se trata de Gn 2-3 y Ez 28,11-19 como fuentes mitológicas que se aplican al contexto místico de 3 *Enoc*. Ambas presentan la idea de una búsqueda por trascender la condición humana y recobrar comunicación directa con Dios. Ambos registros presentan una transición, del estado armónico primordial de existencia a la realidad separada e imperfecta. Cada historia atribuye el cambio a una transgresión, desobediencia o pecado. La narración del *Génesis* se refiere a la expulsión de Adán y Eva del jardín del Edén después de su transgresión. En Ezequiel 28, el profeta anuncia el juicio divino contra el príncipe de Tiro, comparándolo con un querubín ungido, lleno de sabiduría y perfecto en belleza, que residía en Edén. Reminiscente de Gn 2-3, el Edén también representa la morada divina, identificada tanto con el jardín como con la montaña de Dios. Debido a su pecado, el querubín es expulsado del jardín, perdiendo así la armonía primordial (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 88-89). En el *Libro de las Parábolas*, los reyes y poderosos de la tierra son castigados, al igual que el príncipe-querubín de Ezequiel, por haber querido obrar «como si fueran el Señor» (1 En 68,4). Una imagen y explicación similar se encuentra en 2 *Enoc*: “Luego hice saltar del pedernal un gran fuego. Y del fuego creé las

primordial entre lo humano y lo divino. De ahí que se plantee la posibilidad de reestablecer la comunicación perfecta de los comienzos. En efecto, después de aquel divorcio entre lo divino y lo humano, algunos seres distinguidos y excepcionales, tal como Enoc, pudieron ascender al cielo y recobrar la «Presencia» de Dios.

Tanto en la literatura sapiencial bíblica, como en los documentos apocalípticos, la sabiduría está comprendida en estrecha relación con ese otro tipo de vida superior. La polaridad reunida «hombre-sabiduría» subyace, pues, al concepto de salvación entendida como inmanencia de la divinidad en la interioridad del hombre. *En el Libro de los secretos de Enoc*, o *2 Enoc* (En esl, s.I d.C) nos encontramos con la explicación de la perdición y redención del hombre en términos de ignorancia y sabiduría, en donde el hombre habría sido dotado del espíritu divino (inmortalidad) y posteriormente lo habría perdido (ignorancia, mortalidad):

Entonces puse a su disposición un cobertizo, le sumergí en un sopor, y él se quedó dormido. Y, mientras dormía, le quité una costilla y le hice una mujer, para que por la mujer le llegara la muerte. Luego tomé la última letra de su nombre y le di a ella el nombre de «madre», esto es, Eva. Adán-la madre= el terrestre y la vida (2 En 11, 67-70).

Como vemos aquí, el sueño (olvido, ignorancia) –muy de cuño platónico– está asociado a la creación de la mujer como madre terrenal a través de la cual el hombre adquiere una naturaleza mortal. En contraposición, y merced a la espiritualización que sobre el principio arcaico femenino se había efectuado, la Sabiduría podría comprenderse como esa otra «madre o matriz celestial» a través de la cual el hombre renace a una naturaleza inmortal. La Sabiduría es formulada como el principio por el cual el hombre adquiere una naturaleza angélica o divina (*bene ha- 'elohim*) y donde se dice que la ignorancia se pone en relación de antítesis respecto a esa vida inmortal:

Y le dejé establecido en la tierra como un segundo ángel, honorable, grande y glorioso. Y le constituí como rey sobre la tierra, teniendo a su disposición un reino gracias a mi Sabiduría. Y entre mis criaturas no había nada parejo a él sobre la tierra. Y le asigné un nombre que consta de cuatro elementos: Oriente, Occidente, Norte y Sur. Y puse a su disposición cuatro estrellas insignes, dándole por nombre

formaciones de los ejércitos incorpóreos, diez miríadas de ángeles, así como sus armas ígneas y sus vestiduras, semejantes a la llama ardiente. Entonces di órdenes de que cada uno se pusiera en su formación correspondiente. Pero uno del orden de los arcángeles, apartándose juntamente con la formación que estaba a sus órdenes, concibió el pensamiento inaudito de colocar su trono por encima de las nubes que están sobre la tierra para así poder equipararse con mi fuerza. Yo entonces lo lancé desde la altura juntamente con su ángeles, y él se mantuvo volando en el aire continuamente sobre el abismo. Y así creé todos los cielos. En esto se hizo el tercer día” (2 En 11,37-42).

Adán. Le doté de libre albedrío y le mostré dos caminos, la luz y las tinieblas. Entonces le dije: «Mira, esto es bueno para ti y aquello malo». Todo con el fin de ver si me profesaba amor u odio y para (darle ocasión de) declararse en su descendencia como mi amante. Yo conocía bien su propia naturaleza, pero él la ignoraba. Por ello la ignorancia es peor que el pecado, ya que no puede por menos que pecar. Y dije: «Después del pecado no hay otra cosa sino la muerte» (2 En 11, 60-5)³⁴².

Hemos mencionado que en 1 En 1-36, el patriarca es elegido para contemplar el funcionamiento secreto de la Creación y el origen del mal como resultado de una alteración en el orden cósmico por obra de los ángeles o astros rebeldes. No sólo le es concedida la Sabiduría divina, sino que se le ordena transmitirla a las generaciones con un sentido eminentemente providencial³⁴³. Así pues, la Sabiduría, para el judaísmo

342 Según indica John J. Collins, en 2 *Enoc* la transformación del visionario en ángel constituye un caso paradigmático, y la sabiduría provista por Enoc es el soporte de esa transformación. La capacidad persuasiva del mensaje depende de la aceptación de o la creencia en la realidad de ese «otro mundo» revelado por Enoc. Fe en el sentido de reconocimiento de que ese mundo celestial es la base de la esperanza en el futuro y la acción presente. Las revelaciones celestiales no son un fin en sí mismas, sino que proveen de la base para un mensaje ético. El mensaje no es promover el judaísmo como grupo aparte, sino afirmar el monoteísmo, rechazar la idolatría y promover una actitud de respeto humano que está basado en el orden de la Creación, no en la historia de Israel. De esta manera, la más alta revelación está al servicio del universalismo (*Between Athens and Jerusalem*, p.231).

343 Cabe mencionar que la función soteriológica de la Sabiduría divina, entendida como revelación de secretos celestiales, se encuentra en estrecha relación con el «tipo de viaje» que experimentan los visionarios. En el caso de Enoc, el motivo de viaje celestial tiene como objetivo la transmisión de aquellos secretos a las generaciones actuales para luego retornar al ámbito celestial, lo que patentiza la importancia de que esta sabiduría trascienda el cerco de lo individual. Según expone Ithamar Gruenwald: “The idea of Enoch being translated at least twice, once in his lifetime and once at his death, is obviously inspired by the twice repeated phrase ‘Enoch walked with God’ in Genesis v 22 & 24. The notion of his final translation derives from the concluding remark in verse 24 to the effect that ‘he was not, for God took him’” (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p. 43). Este «viaje bidireccional» permite asegurar la transmisión de la revelación en forma de escritos redactados por Enoc a las generaciones presentes y futuras. Como leemos en el *Libro Astronómico*: “Aquellos siete santos me acercaron y colocaron en tierra ante la puerta de mi casa y me dijeron: –Informa de todo a Matusalén, tu hijo, y enseña a todos tus hijos que ningún mortal es justo ante el Señor, pues él los creó. Durante un año te dejaremos con tus hijos hasta que nuevamente tengas fuerzas para enseñarles, escribirles estas cosas y dar testimonio de ellas a todos tus hijos. Y al segundo año serás arrebatado de entre ellos” (1 En 81,5-6). La importancia de la transmisión tiene que ver con el lapso de arrepentimiento fijado por Dios entre el primer gran juicio universal del Diluvio y el Juicio Final. Una vez cumplida su misión, Enoc retorna definitivamente al ámbito celestial. De acuerdo con Luis Vegas Montaner («Enoc, viajero celeste más allá de la muerte»: *Revista de Filología Románica*, [2006], Anejo IV, 43-58, pp. 52-55; con referencia a James D. Tabor, «Heaven, Ascent to»: David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, Nueva York, Doubleday, 1992, vol. 3, pp. 91-94), en la literatura apocalíptica, los viajes celestiales se adscriben a objetivos diversos: “El tema de los viajes celestiales puede subdividirse en cuatro categorías, según el propósito o resultado de dicho viaje: 1) ascenso como invasión a los cielos; 2) ascenso para recibir revelaciones; 3) ascenso a una vida celeste inmortal; 4) ascenso como prueba anticipada del mundo celestial. Las dos primeras son más características del periodo antiguo, que incluiría la mayoría de textos del Antiguo Testamento. Las otras dos categorías son mas típicas del período helenístico, y reflejan la perspectiva del Nuevo Testamento”. Respecto a la segunda categoría, L. Vegas señala que ésta “supone un viaje de la tierra al cielo, con ulterior regreso, o una experiencia visionaria de la corte celestial, seguida de una vuelta a la experiencia normal. A diferencia del primer tipo, existe una consideración mas positiva de este viaje o experiencia, ya que no entra en cuestión que el lugar natural del hombre sea otro que la tierra, y el ascenso supone una mera visita del reino divino, no una intrusión en él”. A esta categoría obedecerían

enóquico, fue entendida como el vínculo de unión entre la vida humana y la vida divina y cuya función soteriológica iba más allá del marco de la existencia presente, pues se comprendió como el premio que esperaba a los elegidos en la era escatológica.

Una vez que hemos expuesto lo que consideramos el ámbito y medio de la revelación y la salvación, proseguiremos con el núcleo simbólico o «forma-sentido» que dota de significación al concepto de salvación entendido como «reinmanencia de Dios en el individuo y la Creación». Recordando el contexto ritual en el que se insertan algunos apocalipsis, la *visio mystica* o la contemplación del Trono (aquí tomaremos como paradigma 1 En 14) se encuentra en estrecha concordancia con el momento culminante de la liturgia del Día de la Expiación, cuando el Gran Sacerdote se desplazaba del atrio o vestíbulo (*Ulam*) hasta el Santo (*Hekhel*) y a continuación se introducía en el Santo de los Santos (*Debir*) para encontrarse ante el Arca de la Alianza, despojada del velo (*Pargod*)³⁴⁴:

Se me ha mostrado una visión así:

He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebatában raudos, levantándome a toda prisa (y llevándome) al cielo³⁴⁵. Entré hasta acercarme al muro construido con piedras de granizo, al que rodea una lengua de fuego, y comencé a asustarme. Entré en la lengua de fuego y me acerqué a donde está la gran casa construida con piedras de granizo, cuyo muro es como pavimento de lápidas pétreas, de granizo. Su suelo es también de granizo, y su

las visiones plasmadas en Is 6,1ss, Ez 1, Dan 7,14, 1 Re 22,19-23, así como la versión griega del *Testamento de Leví* (s. II a.C.), la versión latina de la *Vida de Adán y Eva* (s. I d.C.) y el *Apocalipsis de Abrahám* (s. I d.C.). Respecto a la tercera categoría Luis Vegas aclara que: “Este tipo de viaje es unidireccional: un ser mortal obtiene la inmortalidad, o una liberación de las condiciones mortales, mediante su ascenso definitivo a los reinos celestiales. Esta existencia celeste inmortal puede alcanzarla un héroe, gobernante o individuo excepcional, o bien las almas de la humanidad en general. Ambas concepciones coexisten durante el periodo helenístico y coinciden a la hora de considerar el lugar apropiado para la humanidad: con creciente frecuencia se encuentra en este periodo la idea de que a los seres humanos les corresponde un lugar en los cielos, mientras que la vida en la tierra se concibe como una «caída» o sometimiento temporal a los poderes mortales”. A esta categoría corresponderían los ascensos de Elías y Enoc, aunque es en Daniel (12,13) o en *Sabiduría de Salomón* (3,1-9), donde se declara explícitamente la participación de los justos en la vida eterna.

344 Según informa Mircea Eliade, apoyado en los comentarios de Flavio Josefo sobre el Templo de Jerusalén, las tres partes del santuario se corresponden con las tres regiones cósmicas: el atrio representando el océano, es decir, las regiones inferiores; el Santo, representando la tierra; y el Santo de los Santos, el Cielo (*Cosmos and History*, pp. 77-8).

345 Este fragmento constituye el primer testimonio judío de un ascenso celestial, pero no hay indicios de un viaje a través de diversos cielos (Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, p. 25). Como podemos observar en el misticismo de Hekhalot y Merkabah, la doctrina de los cielos se relaciona con el desarrollo de aptitudes morales o espirituales que el místico adquiere antes de encontrarse ante el Trono de Dios.

techo, como curso de estrellas y relámpagos, entre los cuales están los querubines ígneos; y su cielo es (como) agua. Había fuego ardiente alrededor de las paredes y también la puerta se abrasa en fuego. Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite ni vida, y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión:

He aquí que había otra casa, mayor que ésta, cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo, de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a sí) un círculo, como sol brillantes y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que es imposible mirar. La gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandecientes que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar (a esta casa); y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que están a su alrededor: miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo concejo. Los santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de noche ni de día, ni se apartan de él. Permanecí mientras tanto con el vestido sobre el rostro, temblando. Pero el Señor me llamó y por su boca me dijo:

—Acércate aquí Henoc, y (escucha) mi santa palabra.

Me hizo levantar y acercarme hasta la puerta, aunque yo miraba con el rostro hacia abajo.

En la primera parte de la visión³⁴⁶, Enoc describe el lugar que antecede a la Gran Casa, cuyo suelo es de granizo, y el techo como curso de estrellas y relámpagos, bajo un cielo que es semejante al agua³⁴⁷ (1 En 14,10-11). En su dimensión cósmica, estos elementos nos remiten a la significación que guardaban los colores del material con los que el velo que cubría a los querubines y el Arca estaba confeccionado y que simbolizaban los elementos primordiales con los cuales Dios había creado el mundo: el

346 Recordemos que esta visión es deudora tanto de Ez 1, como de Is 6, 1-5: “El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían la faz, con otro se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban. Y se gritaban el uno al otro: —Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria. Se conmovieron los quicios y los dinteles a la voz de los que clamaban, y el templo se llenó de humo. Y dije: —¡Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros, y entre un pueblo de labios impuros habito: que al rey Yahveh Sebaot han visto mis ojos!”.

347 En el *Testamento de Leví* leemos: “Subí desde el primer cielo al segundo y vi una masa de agua colgante entre éste y aquél” (2,7). En 2 En 3,3 se dice “Por fin me colocaron en el primer cielo y me mostraron un piélagos mucho más grande que el mar terrestre”.

El motivo del agua celestial se encuentra también en la tradición mística de Hekhalot y Merkabah, en particular, los tratados de *Hekhalot Zutarti* y *Hekhalot Rabbati*, donde se encuentra vinculado con una «prueba exegética», por la que el místico debe pasar antes de encontrarse con la Gloria divina. En estos escritos, la imagen de «miles y miles de olas» se localiza en el sexto cielo. Sin embargo, como queda aclarado: “ahí no hay una sola gota de agua, se trata de piedras radiantes de mármol con las que el palacio está edificado.” Los individuos poco calificados son engañados por su «concepción humana» ante esta visión, pues se dejan llevar por conclusiones sensuales o lógicas. Sólo los místicos con mérito pueden ser capaces de guiarse por métodos espirituales, supralógicos, descubriendo «la construcción de mármol tras la apariencia del agua». Sólo éstos están cualificados para entrar al séptimo cielo y contemplar a Dios (Vita Daphna Arbel, *Beholders of Divine Secrets*, p. 36).

rojo simbolizaba el fuego, el azul, el aire, el púrpura, el mar, y el blanco, la tierra. En medio del «velo» de relámpagos y estrellas, de agua, fuego y granizo, Enoc contempla a los querubines ígneos que guardan el Trono de Dios, tal como el Arca del Templo se encontraba resguardada por un par de querubines con las alas desplegadas.

Margaret Barker³⁴⁸, apoyándose en los comentarios de Filón de Alejandría, señala los significados principales que guarda este momento en varios textos bíblicos y apócrifos judíos y judeocristianos en los que encontramos una concepción similar del Tabernáculo de la Alianza, así como del Templo de Salomón, como las realidades terrenas de ese otro Templo celestial. Estos escritos corroboran que aquél que traspasa el velo y entra al Santo de los Santos se introduce en el ámbito celestial y, portando vestimentas terrenas, es revestido con ropajes angélicos o, en otras palabras, es divinizado. El Santo de los Santos estaba más allá del tiempo, y quien entraba en él, entraba en la eternidad, situándose en el primer Día de la Creación, pues el velo separaba la Creación invisible de la visible³⁴⁹. El visionario penetraría el velo, tal como

348 Margaret Barker, «Beyond the Veil. The High Priestly Origin of the Apocalypses»: *Scottish Journal of Theology*, 51.1, (1998), pp.1-21.

349 En 2 *Enoc* tenemos una explicación bastante sofisticada del acto creador, por medio del cual Dios hizo pasar la Creación invisible al ámbito de lo visible: “Henoc, todo cuanto ves y todas las cosas, ya sean estables o transitorias, han sido creadas por mí. Yo voy a darte razón ahora, en primer lugar, de todo lo que creé, partiendo de lo no existente, y de lo que (hice visible), partiendo de lo invisible. Ni siquiera a mis ángeles he descubierto mis secretos, ni les he manifestado su propio origen; ellos tampoco han podido comprender mi creación infinita e incomprensible, que yo ahora te explico a ti. Antes de que llegaran a existir las cosas visibles, yo era el único que se paseaba en lo invisible como el sol de oriente a occidente y de occidente a oriente. (Más aún), mientras que el sol tiene su reposo, yo no encontraba descanso, porque todo estaba sin hacer. Entonces pensé poner un fundamento y crear la naturaleza visible. Y di órdenes en las alturas para que descendiera de lo invisible un ser visible. Y descendió Adoíl, grande en extremo, y al mirarle (vi) que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: «Ábrete Adoíl, y que se haga visible lo que está naciendo de ti». Al abrirse salió una gran luz y yo me encontré en medio de ella. Y cuando parecía que iba siendo llevada la luz, salió de ella el gran eón, mostrando todas las cosas que yo había pensado crear” (2 En 11,3-12).

En el *Sefer Hekhalot*, la imagen de la Creación invisible se relaciona con el conocimiento del principio (*Urzeit*) y el fin (*Endzeit*) de los tiempos: “La contemplación del velo o cortina (*pargod*) del Omnipresente, que se extiende ante el Santo, bendito sea, en la que están grabadas todas las generaciones del mundo y todas sus obras, tanto las que ya se realizaron como las que se realizarán hasta el fin de todas las generaciones” (3 En 45, 1). La *visio mystica*, es decir, aquella que se refiere específicamente a los elementos centrales del trono revela también la verdad sobre cada una de las generaciones de la historia que, como vemos en todo el capítulo 45, nos demuestra la relación entre mística y escatología, como una relación del arquetipo trascendental con su correspondiente correlato histórico. Así lo encontramos también en el *Libro astronómico*, aunque no se hace mención explícita de su asociación con el trono divino: “—Mira, Henoc, las tablas celestiales y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; leí el libro de todas las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad. Entonces bendije al gran Señor, al Rey de la gloria eterna, por haber creado toda la obra del mundo, y alabé al Señor por su paciencia con los hijos de Adán” (1 En 81,2-3). En el *Apocalipsis de Abraham*, la «imagen de la Creación» es también imagen de los tiempos: “—Mira aún en la imagen quién es quien sedujo a Eva y cuál es el fruto del árbol; sabrás lo que será y aquello que sucederá a tu descendencia entre las gentes al fin de los días del siglo. Aquello que no puedas comprender Yo te lo explicaré, pues esto fue agradable para mí, y te diré lo que está guardado en mi corazón” (ApAbr 23,1-2).

el Gran Sacerdote, para luego encontrarse ante la divinidad.

Según vemos en el *Apocalipsis de Abrahán* (finales del s. I- comienzos del s. II d.C.), la imagen de la Creación mostrada por Dios al patriarca podría comprenderse como la Creación invisible según ha señalado Rachel Ellior, atendiendo a la tradición del Santuario en el Templo. El hecho de que Dios invite a Abrahán a mirar la imagen, es decir, como si se tratase de algo que está delante del patriarca, nos lleva a pensar que, efectivamente, Abrahán ha trascendido momentáneamente su condición de criatura, inmersa en la propia Creación y, por tanto, es capaz de verla «objetivamente» tal como aquí se presenta. Y, como vemos aquí, el conocimiento del orden oculto de la creación es concomitante con un saber escatológico. De ahí que al ver las calamidades que se avecina para el pueblo nacido de Abrahán el patriarca exclama: “—¡Oh, Poderoso, santificado por tu poder, sé misericordioso ante mi ruego! Por esto hazme saber y muéstrame, pues para eso me elevaste a tu altura. Por esto hazme saber a mí, tu favorito, lo que pregunto: si todo lo que ví les ocurrirá durante largo tiempo” (ApAbr 28, 1).

Sin extremar la interpretación, este «elevarse a la altura de Dios» quiere decir, mirar o tener la misma perspectiva de la divinidad³⁵⁰. El mismo motivo se reitera

Según nos informa Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 97-101), podemos encontrar un patrón mítico que subyace a este momento y que es común al Oriente semítico, esto es, la ascensión a los cielos del héroe Enmeduranki, su entrada en la corte divina y la recepción de las «tablas celestiales», las cuales contienen decretos, destinos y normas que constituyen todos los aspectos y fundamentos de la vida pasada, presente y futura. Esta «tableta de los destinos» es considerada como un emblema de autoridad y el signo del poder supremo garantizado a su portador. Equipado con conocimiento divino, Enmeduranki gana acceso a los misterios divinos; es capaz de observar signos manifiestos, observar sentidos ocultos ordinariamente oscuros para los ojos mortales y contemplar realidades veladas más allá del tiempo y el espacio. Es por eso que Enmeduranki es considerado como el fundador del culto *bārû*. El término deriva del verbo acadio *bārû* que significa «ver», «observar» o «mirar» en relación con aquella capacidad adivinatoria. Según vemos en *Sefer Hekhalot*, luego de que Enoc experimenta una transformación angélica, adquiere el don de la Sabiduría divina: “—El Santo, bendito sea, me reveló desde entonces todos los misterios de la Torah, todos los secretos de la sabiduría y todas las profundidades de la ley perfecta; todos los designios del corazón de las criaturas, todos los secretos del universo y todos los secretos de la creación fueron revelados ante mí del mismo modo que fueron revelados ante el hacedor de la creación. Muchó velé para contemplar profundos secretos y misterios maravillosos. Antes de que el hombre piense algo ocultamente, yo lo veo; y antes de que el hombre haga algo, yo lo veo. Y no hay nada en lo más alto ni en lo más profundo del mundo que de mí se oculte” (3 En 11, 1-3). A partir de este momento Enoc-Metrón actuará como guía y mediador para quienes asciendan a la Merkabah, es decir que funcionará como un agente entre el ámbito celestial y terrenal, explicando los secretos divinos, descifrando sus significados ocultos y revelándolos a otros miembros del círculo de Merkabah.

350 De acuerdo con Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, p.24), los místicos de Hekhalot y Merkabah contemplan visiones y revelaciones desde una perspectiva mística y pueden reconocer sus significados secretos. En este sentido, por un periodo corto de tiempo, la percepción humana y la realidad divina se corresponden y unifican. Durante tales encuentros místicos, los visionarios pueden ofrecer una exégesis de verdades ocultas, conocer a Dios directamente y, en correspondencia, compartir la perspectiva divina. Desde este punto de vista parece que la noción «contemplar visiones divinas» es, de hecho, el corazón de misticismo de Hekhalot y Merkabah.

sucesivas veces cuando Dios invita a Abrahán a contemplar las estrellas que hay debajo de él y contar su número o a mirar la extensión que hay bajo sus pies para ser consciente de la Creación prefigurada desde lo más antiguo (ApAbr 20, 2). La Creación representada o concebida antes de hacerse visible nos remite inmediatamente al modelo platónico del mundo de las ideas para el que las formas sensibles son sólo una sombra o imagen:

–Mira ahora la extensión (que hay) debajo de tus pies y sé consciente de la creación prefigurada desde lo más antiguo. En esa extensión (está) la creación y lo que hay en ella, y el siglo preparado para después de ella. Miré la extensión (que estaba) bajo mis pies, y ví la representación del cielo y de lo que había en él: la tierra y sus frutos, sus (criaturas) movientes y animadas, la fuerza humana, la iniquidad y la justificación de sus almas y el origen de sus actos; el abismo y sus tormentos, los avernos y la condenación que hay en ellos. Vi allí el mar y sus islas, sus animales y sus peces, el Leviatán y sus dominios, su guarida y sus grutas, el orbe que reposa sobre él, sus seísmos y la destrucción del mundo por su causa. Vi allí los ríos, sus crecidas y sus meandros. Vi allí el jardín del Edén y sus frutos, la fuente y el río que sale de ella, sus árboles y sus flores, y a los que obran con justicia. Y vi en él su alimento y su reposo. Vi allí una gran multitud de hombres, mujeres y niños, la mitad de ellos al lado derecho de la imagen y la otra mitad al lado izquierdo. Dije: – Eterno fuerte, ¿qué es esta imagen de la creación? Me dijo: –Esta es mi voluntad hacia lo que está en el mundo y fue agradable para mí. Entonces, una vez que les ordené con mi palabra, existieron, y todas aquellas cosas que dispuse que fueran, previamente fueron esbozadas en esta (representación) y estuvieron ante mí antes de ser creadas tal como las viste (ApAbr 21-22, 2-3)³⁵¹.

Si hemos visto que la Sabiduría es preexistente y colaboradora con Dios en el origen de la Creación, es apropiado que se encuentre presente en el encuentro mismo entre el visionario y Dios, de la misma manera tal vez que Siduri Sabitu aguardaría a Gilgamesh cubierta por un velo para concederle la inmortalidad. El visionario nace a una nueva vida (inmortal) mediante el don de la sabiduría y con Sabiduría se creará también el nuevo mundo³⁵².

351 Según nos dice S. Alvarado, editor de este apocalipsis, en los caps.19, 20, 21 y 22 encontramos una imagen repetida de este género literario: el protagonista, que ha sido elevado hasta la más alta esfera celeste, mira hacia abajo y contempla el firmamento y la tierra. Abrahán contempla una imagen de la Creación en una especie de cuadro, pues Dios habría diseñado una suerte de esbozo o maqueta de la misma. Esta es una idea muy original de la literatura intertestamentaria y muestra hasta qué punto las ideas platónicas habían penetrado en el judaísmo desde la época helenística («Apocalipsis de Abrahán»: A. Diez Macho y Antonio Pineiro (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, *Apocalipsis*, p.70).

352 Como hemos visto en el capítulo anterior, la Sabiduría divina alberga remanentes de una antigua divinidad femenina, generalmente ejerciendo la función de consorte del dios principal. La unión de ambas divinidades o hierogamia sagrada constituye el núcleo de los festivales de regeneración cíclica anual en diversas tradiciones míticas del Oriente semítico que entraron en contacto en época helenística. Según la información proporcionada por Mircea Eliade, el ritual babilonio de Año Nuevo (*Akîtu*) se repartía en dos momentos importantes: el primero en relación con el equinoccio de primavera, coincidiendo con el mes de *Nišan*; el segundo en concordancia con el equinoccio de otoño, en el mes de *Tiṣrî* (de *šurri*

Ciertamente, la escatología apocalíptica vertida en el *Libro de los Vigilantes* se alimenta en gran medida de los elementos que componían la liturgia en el Templo, especialmente de aquellos que conformaban la celebración del Día de la Expiación, *Yom Kippur*, en el día diez del primer mes (*tišrī*) según el calendario religioso. De ahí que la noción del Juicio Final no se refiera tanto a una destrucción³⁵³ como a una purificación, valiéndose de la metáfora empleada en algunos círculos rabínicos como un contenido de *haggadah*, y que fue sistemáticamente aplicada en la comunidad de Qumrán. La intención de este acto se dirige a limpiar la impureza de la Creación –por extensión de la tierra y el Santuario–, y resarcir la Alianza³⁵⁴, entendida como la inmanencia que

=comenzar). La celebración del Año Nuevo alcanzaba su efectividad gracias al monarca, quien era el agente que aseguraba la regularidad de los ritmos del orden natural, el bienestar de la sociedad y la regeneración del tiempo al ser considerado el hijo y vicario de la divinidad en la tierra. Durante la ceremonia de *Akītu*, el canto épico del poema de la creación *Enûma eliš* era recitado varias veces en el templo de Marduk. Ahí se narra el triunfo de Marduk sobre la serpiente Tiamat, con cuyo cadáver creó el mundo, mientras que con la sangre del demonio Kingu, a quien Tiamat había encargado las *Tablas del Destino*, creó al hombre. Esta ceremonia significaba entonces una reactualización del acto cosmogónico primigenio. En el marco de esta ceremonia también entraba el «festival de los destinos» o Zakmuk, en donde los augurios o presagios de cada uno de los doce meses eran determinados y era equivalente a crear los doce meses por venir. El descenso de Marduk a los infiernos, como «prisionero de la montaña» correspondía al periodo de duelo y ayuno de la comunidad. Era éste el mismo periodo dedicado a la expulsión de los pecados mediante el rito del chivo expiatorio. El ciclo era completado por la hierogamia entre Marduk y Sarpanītū, la cual era reproducida por la unión entre el rey y una hieródula en la alcoba de las diosas, que se correspondía con un periodo de orgía (*Cosmos and History*, pp. 55-58).

353 No obstante, al inicio de *1 Enoc* se habla de una catástrofe en toda regla: “Se hundirá la tierra, perecerá cuanto hay en ella, y tendrá lugar el juicio universal, incluso de los justos todos” (1,7). Podemos suponer que la realidad de una catástrofe terrenal sería para Dios equivalente a un simple acto expiatorio.

354 Según señalan varios estudiosos, la Alianza sobre la que se construye el ideario de los apocalipsis toma como modelo el primer Juicio universal de Dios, el Diluvio, y la Alianza que establece con su héroe, Noé. La figura de Noé y la alianza noaquita habían dado pie a una numerosa serie de interpretaciones dentro de la constelación de escuelas judías de pensamiento que afloraron durante el periodo del Segundo Templo. En algunos casos, Noé fue una figura francamente demeritada y en otros, altamente acreditada, de acuerdo también con la legitimación que los miembros de determinada corriente teológica buscaran obtener (Dorothy M. Peters, *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls, Conversations and Controversies of Antiquity*, Society of Biblical Literature, 2008, pp. 4ss). Los profetas se habían inspirado en la alianza noaquita para afirmar un compromiso universal de Dios con la humanidad. A este respecto cabe traer aquí las palabras de André Neher: “El noaquismo no es una ficción intelectual que los judíos de la época rabínica hayan introducido en la doctrina bíblica. Está ya en la Biblia, caracterizando su economía religiosa; por medio del noaquismo los profetas llegan al universalismo. Su universalismo expresa, ante todo y sobre todo, el noaquismo hebreo: hijos de Adán, hijos de Noé, todos los hombres son aliados de Dios. La *berit* con Noé –noaquídica– es la Ley de la humanidad” (*La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p.242). Como observamos en el *Libro de los Vigilantes*, los círculos enóquicos vieron en Noé y el relato del Diluvio, una narración que se adecuaba perfectamente al modelo del Juicio Final y la era escatológica, así como la figura del justo en quien fuese preservada la promesa vida. Gerhard von Rad dedica algunas líneas al concepto de alianza noaquita: “En ningún otro pasaje del AT se vuelve a nombrar la alianza entre Dios y Noé. Dicha alianza se distingue de la alianza con Abraham, o de la sinaítica y de cualquier otra de las que se concluyeron, en que en éstas, un individuo o el pueblo eran llamados personalísimamente a una relación de comunidad con Dios y, por ende, quedaban situados ante la aceptación (o no) de tal ordenamiento, mientras que el signo de la alianza noaítica se levanta ante el cielo y la tierra como prenda de *gratia praeveniens* (por virtud el perdón concedido), sin implicar ninguna adhesión ni reconocimiento del lado de la parte terrestre. Merced a esta visualización de la voluntad graciable de Dios, se engendra una confianza renovada en que Dios quiere sostener este eón y garantiza la perennidad del orden establecido” (*El Libro del Génesis*, p.1 61). Dicha promesa, vertida en Gn 9,9-11,

Dios mantenía en la totalidad de su Creación en el principio de los tiempos.

Vemos cómo la liturgia de expiación cobra dimensiones cósmicas en la medida en que los portadores del mal se conciben como ángeles o astros que han de ser expulsados del perímetro santificado por Dios³⁵⁵. Bajo esta significación cósmica, los ángeles han violado el lugar que Dios les ha asignado³⁵⁶, la Creación ha perdido algo de la bendición y santificación de Dios y la tierra se ha tornado un lugar donde reina el pecado³⁵⁷. En la liturgia cósmica que construye el *Libro de los Vigilantes*, y que explicitaremos con mayor detalle en el apartado siguiente, Dios, valiéndose de sus arcángeles, promete enviar a los agentes malignos al caos, expulsándolos de la Creación para, de esta manera, devolverla a su pureza original. Lo anterior nos habla de que para el autor o los autores del Libro de los Vigilantes, el mal sería extirpado de la Creación de la misma manera que los males eran expurgados de la comunidad judía mediante un acto de expiación por intermediación del Gran Sacerdote. En este sentido la escatología apocalíptica, al menos la que manifiesta el *Libro de los Vigilantes* –y que es anterior a la destrucción del Templo en el año 70 d.C.– no tiene que ver, insistimos, precisamente con la destrucción de la Creación³⁵⁸, sino con la purificación de la misma, lo que probablemente también se traduce en un anhelo por que el Segundo Templo fuera

respecto a que nunca más Dios enviaría un diluvio sobre la tierra, es análoga al pacto que Dios establece con los justos y humildes a quienes será concedida la tierra y el árbol de la vida en 1 En 10,22. Es importante señalar que en ambos casos, la tierra sigue siendo la misma. Esto nos habla de que la imagen de la era escatológica es, al menos para la primera apocalíptica enoquica, no tanto la de una tierra o Creación nuevas como la de una tierra o Creación purificadas.

355 Paul Hanson, «Rebellion in Heaven», p. 226.

356 En el *Libro astronómico* el ángel Uriel explica a Enoc cómo los astros (Vigilantes) han desviado su rumbo, lo que genera un desorden en la esfera celestial que afecta los ciclos naturales sobre la tierra: “Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados” (1 En 80,5-3).

357 El mito de los ángeles caídos se extiende en gran parte del contenido mitológico de los textos apocalípticos. Así, en el *Apocalipsis de Abrahán*, el ángel Azazel es condenado a habitar en la tierra como su morada impura: “Baldón para ti, Azazel, pues la porción de Abrahán está en los cielos; en cambio la tuya, en la tierra, pues tú la elegiste y la preferiste como tu morada impura. Por eso te dará el Todopoderoso soberano eterno la población de la tierra”(ApAbr 13, 6-7).

358 Sin embargo, como vemos en otros documentos del ciclo enoquiano, como es el *Libro de los sueños*: “Estaba yo acostado en casa de mi abuelo Malalel cuando vi en una visión que el cielo se precipitaba, desaparecía y caía sobre la tierra. Y, cuando caía sobre la tierra, vi que ésta era tragada por el gran abismo, que se amontonaba monte sobre monte, se hundía collado sobre collado, altos árboles eran arrancados de raíz, tirados y tragados por el abismo”(1 En 83, 3-4). De alguna manera, esta imagen revela la soberanía y trascendencia de Dios respecto a su Creación y, al mismo tiempo, la posibilidad de que ésta sea devuelta al Caos, es decir, que se intenta dar relieve a que la Creación es resultado de la libre voluntad de Dios. La parábola de los marineros que temen el mar (1 En 101,4-9) proporciona una de las claves para interpretar el llamado al «temor de Dios», es decir, al principio de toda sabiduría. El mar, como rescoldo de las aguas caóticas, tiene en sí una potencialidad destructiva; sin embargo es retenido o sujetado, evocando así la obediencia al principio supremo ordenador, es decir, que se somete a Ley divina, en contraste con los seres humanos que reniegan de esta Ley.

purificado. A escala cósmica, Enoc, como modelo del Gran Sacerdote, contribuye a reestablecer la Alianza de Dios, en la que la vida es nuevamente generada y el mal y la muerte expulsados mediante un sacrificio de expiación. Pues sólo en la Creación purificada Dios podría gobernar como Señor del universo.

III.2.2 Entrada de los justos a la tierra prometida

Si bien los mitos apocalípticos expresan una significación de la salvación a escala cósmica, son también portadores de una significación más acotada y que se centra en la promesa de la tierra, la cual constituye el contenido central de la Alianza establecida con Abraham (Gn 12,1-3). Al estar circunscrita a la historia primaria, dicha promesa se dirige a la humanidad entera, y de este conjunto, a los elegidos y justos especialmente. Míticamente, esta tierra escatológica adquiere las características del Paraíso primordial en donde la sabiduría o «lluvia» propiciará la fertilidad y la vida sin que le alcance corrupción o injusticia³⁵⁹.

De acuerdo con el mito de los Vigilantes, éstos habrían ejecutado acciones impuras que traerían como consecuencia la profanación de la tierra:

Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. Quedaron en cinta y engendraron enormes gigantes de tres mil codos cada uno. Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. Entonces la tierra se quejó de los inicuos (1 En 7).

Pero si en el nivel de lo cósmico son los ángeles perversos quienes serán expulsados del área santificada por Dios, en el caso de la tierra se trata de expulsar a los reyes y poderosos. Así lo encontramos explicitado en el *Libro de las Parábolas*:

359 Según refiere Vita Daphne Arbel, el patrón mítico del Paraíso edénico como el estado de armonía primordial entre lo divino y lo humano es remodelado en la literatura de Merkavah y Hekhalot, adquiriendo nuevas significaciones místicas: "These mythological referents are not used in their original form but are reshaped and readjusted in order to convey new mystical notions. Unlike the biblical accounts, 3 Enoch provides a redemptive option by introducing a mystical alternative of attaining the Merkavah and the presence of God. Several deserving human beings such as Enoch, Rabbi Nehunia ben Ha-Kanah, Rabbi Akiva, Rabbi Ishmael, and the worthy descendents to the chariot, can cross the gap between the terrestrial and the celestial realms and reconstruct the Edenic harmony of the beginning. They behold God and his Shekhinah, and are thus able to overcome the rift between the two realities during the extent of their mystical experience" (*Beholders of Divine Secrets.*, p. 90).

Cuando aparezca la comunidad de los justos y sean juzgados los pecadores por su pecado y apartados de la faz de la tierra; cuando se manifieste el Justo ante los rostros de los justos, los elegidos, cuyas acciones se pesan ante el Señor de los espíritus, y se muestre la luz a los justos y elegidos que habitan sobre la tierra, ¿dónde estará la morada de los pecadores y dónde el descanso de los que han negado el Señor de los espíritus? Más les hubiera valido no haber nacido. Cuando se revelen los arcanos de los justos serán juzgados los pecadores y apartados los impíos de ante los justos y escogidos. Desde ese momento no habrá poderosos ni encumbrados que posean la tierra, ni podrán mirar la faz de los santos justos y elegidos. Los reyes poderosos perecerán entonces y serán puestos en manos de los justos y santos, y ya no habrá quien interceda por ellos ante el Señor de los espíritus, pues la vida se les acabará (1 En 38).

Como vemos en el *Libro de las Parábolas*, la acusación contra los ángeles es paralela a la acusación contra los gobernantes de la Tierra, quienes han actuado como agentes de idolatría:

Estos son los que se erigen como árbitros de los astros del cielo, levantan la mano contra el Altísimo, pisotean la tierra y moran en ella mostrando iniquidad en todas sus obras. Su fuerza está en su riqueza, y su fe, en los dioses que forjaron con sus manos negando el nombre del Señor de los espíritus (1 En 46,7-8).

Recordemos que dentro del sistema cultural judío, los pecados graves (sexuales, derramamientos de sangre, idolatría) acarrear la profanación de la tierra, lo que tiene como consecuencia el Exilio o la expulsión de los habitantes de la misma.

En el *Libro de los Vigilantes*, cada acción que Dios encomienda a los arcángeles guarda un eco de la liturgia terrenal en función de apartar los agentes malignos de la comunidad de los justos. Por su parte, el visionario Enoc realiza una acción análoga a aquel momento en que el Gran Sacerdote contemplaba el arca despojada del velo en el gran Día de la Expiación, *Yom Kippur*. Esta acción es fundamental en la promesa de la era escatológica, pues significa el momento en el cual se propicia la expiación necesaria para renovar la Alianza con Dios, de la misma manera que el Gran Sacerdote propiciaba la reconciliación del Señor con la tierra y auguraba un ciclo de fertilidad y abundancia, libre de males. De acuerdo con la estructura mítica que encontramos aquí, la contemplación del Trono celestial constituiría la «forma-sentido» (como acción expiatoria) que conduce a la salvación (significación del mito apocalíptico). En este caso, la significación correspondiente a dicho acto expiatorio se refiere a la purificación de la tierra. Como vemos nuevamente en el *Libro de las Parábolas*, la metáfora que se establece entre la purificación ritual y la expiación de un «pecado moral» es ilustrada

con la imagen de las aguas que desatarán los ángeles sobre la tierra:

Después de esto me mostró a los ángeles castigadores preparados para venir y soltar toda la fuerza de las aguas de debajo de la tierra, para ser condena y ruina de todos los que moran y habitan sobre la tierra, pues «estas aguas servirán como remedio del cuerpo para los reyes, poderosos, encumbrados y moradores de la tierra, pero también como castigo del espíritu», y «estas mismas aguas, en aquellos días, sufrirán un cambio, pues cuando sean castigados aquellos ángeles en esos días se volverán ardientes las fuentes de las aguas, y cuando salgan los ángeles cambiarán aquellas aguas de las fuentes y se enfriarán» (1 En 66,1; 67, 8.11).

Como han señalado algunos autores, en el mito apocalíptico existe una relación tipológica entre Diluvio y el Juicio Final o, como explica Paul Hanson, “una extensión del mito primordial que abarca la historia entera hasta el final de los días”³⁶⁰. El Diluvio, como retorno al caos o abismo primordial, correspondería al estado anterior de una nueva Creación. Pues si la Creación se caracteriza por la separación de polos opuestos (las aguas superiores e inferiores mediante el firmamento), el caos significa la reunificación de esos polos. Podríamos añadir que bajo la idea de una fusión de las aguas masculinas y femeninas, subyace la concepción mítica del *hieros gamos* entre el cielo y la tierra, del cual surgirá el nuevo *eón* en las versiones creacionistas de las culturas del oriente semítico. Según encontramos en el *Libro de las Parábolas*:

En esos días surgirá el castigo del Señor de los espíritus, abriéndose todos los depósitos de agua de encima de los cielos y las fuentes debajo de los cielos y tierra, juntándose todas, agua con agua, la de encima del cielo, masculina, la de debajo de la tierra femenina. Perecerán todos los que moran sobre la tierra y los que moran bajo los confines del cielo. En esto habrán conocido su iniquidad, que han cometido sobre la tierra, y por ella perecerán.

Después de esto se arrepintió el «Principio de días» y dijo: –He hecho perecer en vano a todos los que estaban en la tierra. Y juró por su gran nombre: –En adelante, no haré tal a todos los que están sobre la tierra, sino que pondré una señal en los cielos que dará fe entre ellos y yo hasta la eternidad, mientras siga el cielo sobre la tierra (1 En 54, 7-10 -55, 1).

360 Según la explicación historiográfica de Claus Westermann, los relatos yahvista y sacerdotal del Diluvio se sirvieron de la estructura profética del Juicio de Dios sobre su pueblo, ampliándola y otorgándole dimensiones universales. Este mismo procedimiento es el que se encuentra detrás de los apócrifos judeocristianos: “The specifically biblical aspects of the Flood narrative appear only within the larger context in which it stands in the Bible. The text deliberately presents the story as a parallel to God’s judgment against his own people, proclaimed by the prophets of judgment. Like God’s judgment against his own people, his judgment against humankind is based on the prevalence of sin. The judgement of God against his people, announced by the prophets, is expanded to a judgment of the world announced in the apocryphal texts of the Old and the New Testaments” (*Genesis*, p.67).

Sin embargo, la destrucción, según la narración de Noé, no es absoluta, pues la nueva Creación lleva consigo «lo mejor» de la Creación precedente³⁶¹. De esta manera, el ciclo de creación-destrucción-creación no se cierra sobre sí mismo, sino que avanza en la continuidad de las generaciones. El que Dios se arrepienta de haber hecho perecer a todos los que estaban en la tierra habla ya de la necesidad de discriminar entre justos e injustos, es decir, de mantener el curso de la historia como desarrollo ético en el que los elegidos serán el extracto último, la mejor parte de los hombres y la nación³⁶².

Y si el primer tipo de juicio, el Diluvio, que se remite a la historia primaria, tiene como elemento de purificación el agua³⁶³ para acabar con todo ser que respira sobre la faz de la tierra, el segundo tipo, el Juicio Final, se sirve del fuego para acabar con los

361 Encontramos esta declaración también en la secuencia apocalíptica del Tercer Isaías: “Así dice Yahveh: Como cuando se encuentra mosto en el racimo y se dice: «No lo echas a perder, porque es una bendición», así haré yo por amor de mis siervos, evitando destruirlos a todos. Sacaré de Jacob simiente y de Judá heredero de mis montes; los heredarán mis elegidos y mis siervos morarán allí” (Is 65,8-9).

362 Como explica André Neher, Noé es la semilla preservada por quien se asegura la continuidad del tiempo, el único en quien se concentra la prosecución de las generaciones: “El diluvio no rompe la Historia. Es verdad que el puente de paso es estrecho: sólo un hombre garantiza su apertura; pero, en fin de cuentas, ese hombre está allí. Por medio de él se realiza la continuidad de la Historia. David Koigen ha demostrado cómo la concepción de una Historia que avanza, jamás interrumpida, en busca de una realización constante, ha encontrado su complemento lógico en la noción de *ethos*. La existencia tendida exige ciertos actos de rectitud y de perfeccionamiento; necesita enderezarse. La narración del diluvio ilustra este hecho relacionando la supervivencia de la Historia con la justicia del comportamiento humano, o más exactamente, con la justicia de un solo hombre” (*La esencia del profetismo*, pp. 122-3).

Los comentarios que expone Emmanuel Lévinas en la primera parte de sus «Textos mesiánicos» (*Difficile liberté*, pp. 94-5) hacen referencia a cuatro pasajes tomados del último capítulo del tratado «Sanhedrín». En estos encontramos la distintas, aunque no antitéticas, posiciones entre Rabí Jiyá ben Abba en nombre de Rabí Yojanán (Sanhedrín 99a) y la de Shmuel respecto a la comprensión del reino mesiánico. El «nadie ha visto» se refiere a un lugar que nunca ha precedido la conciencia ni de los «arrepentidos», ni de los «justos intachables». Pues, según expone Rabí Levy: “Eso que el ojo jamás ha visto es el Edén. Y si se objeta: «¿Y Adán? ¿Dónde vivió Adán?». Diremos que Adán ha vivido en el jardín. Y si se insinúa que Edén y jardín designa la misma realidad, se citará el versículo del *Génesis*: «Y un río salía del Edén para regar el jardín». De ahí, resume Lévinas, que exista “una diferencia entre el Edén y el jardín en el que habitaba Adán. El argumento es engañoso, pero la versión que Rabí Levy nos enseña es que el mundo futuro no equivale simplemente a un retorno al paraíso perdido [...]. La historia no es, simplemente, una eternidad inmóvil; la historia y el devenir tienen un sentido positivo, una fecundidad imprevisible; el instante futuro es absolutamente nuevo, pero son necesarios, para su surgimiento, la historia y el tiempo. Adán, incluso en su inocencia, no lo ha conocido. Volveremos a encontrar la idea de *feliz culpa*: la expulsión del paraíso y la travesía del tiempo prometen una perfección mayor que la de la felicidad saboreada en el jardín del paraíso. Es esta fecundidad del tiempo, el valor positivo de la historia, lo que la tesis de Rabí Levy agrega a la opinión de Rabí Yojanán”.

363 Recordemos que uno de los elementos del Templo de Salomón era un «Mar» de bronce o gran depósito de agua lustral (1 Re 7,23-39) que se utilizaba para las abluciones rituales. Este objeto se sostenía sobre cuatro tríadas con figura de buey en dirección a los cuatro puntos cardinales: tres mirando al norte, tres al oeste, tres al sur y tres al este. Se habían construido también diez basas de bronce, las cuales tenían paneles sobre los que había leones, bueyes, y querubines. Cada basa tenía cuatro ruedas de bronce y ejes de bronce. Las cuatro ruedas estaban bajo los paneles, y su forma era como la forma de la rueda de un carro, todo de metal fundido. Se colocaron las basas, cinco al lado derecho del Templo y cinco al lado izquierdo. El «Mar de bronce» fue colado al lado derecho del templo, hacia el suroeste.

ángeles o los reyes y poderosos en la era escatológica³⁶⁴. La historia humana tipologizada es comprendida como ese intervalo que media entre los dos juicios universales³⁶⁵, y considerada desde un punto de vista absolutamente «pesimista»³⁶⁶, pues se presenta mediante una forma recurrente en los escritos apocalípticos como «los signos del final de los tiempos», caracterizada por la frase inicial «en esos días o en los días de los pecadores» y la consiguiente descripción de un panorama de miseria, injusticia y violencia. Un primer ejemplo lo encontramos en el *Libro astronómico*, en donde se habla del tiempo en el que la tierra sufrirá las consecuencias de un trastorno en la esfera celestial:

En aquellos días me dirigió la palabra Uriel y me dijo:
 –Todo te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores, los años serán cortos, y la semilla en sus predios y tierras será tardía; todas las cosas en la tierra se

364 Esta figura se encuentra en el Tercer Isaías: “Pues mirad que Yahveh en fuego viene, y como torbellino sus carros, para desfogar su cólera con ira y su amenaza con llamas de fuego. Pues con fuego Yahveh va a juzgar, con su espada a toda carne, y serán muchas las víctimas de Yahveh” (Is 66,15-6).

365 La idea de los dos juicios, por medio del agua y del fuego, puede responder a un patrón mítico general que tuvo auge a inicios del periodo helenístico. Según nos informa M. Eliade, hacia el s.III a. C, el historiador Beroso popularizó el mito caldeo del «Gran Año», el cual tuvo una amplia difusión por todo el mundo helenístico. De acuerdo con esta doctrina, el universo es eterno, pero es periódicamente reconstruido cada Gran Año, cuya fecha varía de escuela a escuela. Por un lado tenemos que cuando los planetas se alinean en Cáncer (Gran Invierno) acontece un diluvio y cuando se alinean en Capricornio (solsticio de Verano) el universo entero es consumido por el fuego. Es probable que esta doctrina de la conflagración universal también fuera sostenida por Heráclito. De cualquier manera, domina el pensamiento de Xenón y de toda la cosmología estoica. El mito de la combustión universal (*ekpyrosis*) estuvo decididamente extendido en el periodo Romano Oriental, desde el I a. C al III d.C. Asimismo, encontró lugar en numerosos sistemas gnósticos de raigambre griega, irania y judía (*Cosmos and History*, pp. 87-88).

366 El pesimismo de la literatura apocalíptica ha sido señalado por J. C.H. Lebram («The Piety of Jewish Apocalypticist»: David Hellholm (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near Est*, p. 192), quien pone de relieve la visión que de la historia tiene el escritor apocalíptico como un tiempo de maldad, opresión y desesperanza, en donde la dureza e inseguridad de la vida son percibidas como un estado permanente y natural. Por otro lado no existe ninguna certeza sobre el tiempo de la llegada del reino de Dios. Sin embargo, para el individuo, el cambio de existencia decisivo no reside en el mundo futuro, sino que está ya ocurriendo mediante la esperanza en la salvación en el más allá. No obstante, apunta Lebram, la realidad imperfecta de la vida, la impotencia y las trágicas circunstancias no son evidentes para el hombre piadoso. Para éste, la vida en tiempos de perversidad se verá como normal y sostenible. La dureza de los tiempos no son para él evidentes, si no es como resultado de una revelación sobrenatural. Ni siquiera el pecado personal es una experiencia de la consciencia que pueda recuperar la paz y seguridad mediante alguna enmienda de tipo moral o ritual. El tiempo final se comprende como un lugar en donde reina la profanación sin ningún tipo de escapatoria. Si bien este periodo se concibe como inmediatamente anterior a la intervención divina, es un tiempo caracterizado por la no-intervención de Dios, en donde el pecado no es castigado y los servicios piadosos no son recompensados. Esta visión, consecuentemente, es concomitante con un quietismo político y militar que, de acuerdo con Lebram, se encuentra particularmente presente en Dan 11,14, en donde la purificación consiste en el rechazo de toda participación en eventos del mundo terrestre y la historia, mediados por una cierta disciplina ascética (Dan 9-10). Por su parte, en *I Enoc* encontramos que el mal no es el resultado de una decadencia inherente a la historia, sino que es el resultado de que la Sabiduría se ha retirado.

transformarán y no aparecerán a su tiempo: la lluvia será negada, y el cielo la retendrá. Entonces el fruto de la tierra será tardío, no brotará a su tiempo, y el fruto de los árboles se retraerá en sazón. La luna cambiará su régimen y no se mostrará a su tiempo. En esos días se verá en el cielo, y llegará al borde del gran carro en occidente, y brillará mucho más que la luz normal. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados. Toda la disposición de los astros se cerrará a los pecadores, y las conjeturas sobre ellos de los que moran en la tierra errarán al cambiar todos sus caminos, equivocándose y teniéndolos por dioses (1 En 80, 1-7).

Si observamos el cuadro que aquí se describe, notamos que los «días de los pecadores» no son otros más que los días que comprende la «historia de setenta generaciones», es decir, desde el momento en que los astros (Vigilantes) violaran su curso, hasta que el castigo llegue a todos ellos con el Juicio Final. Este lapso se caracteriza por la disminución del tiempo vital (los años serán cortos), que es el castigo que Dios propina a partir de que los *bene ha-‘elohim* han establecido relaciones con las hijas de los hombres (Gn 6,3); la lluvia será negada, pues en varios momentos de *1 Enoc* se habla de los tesoros del cielo refiriéndose a la sabiduría, la justicia y la paz que “caerán” del cielo en la era escatológica (1En 11,1-2; 101,2)³⁶⁷; el fruto de la tierra será tardío (la tierra se encuentra asolada por el espíritu de los gigantes). La mención de que la disposición de los astros se cerrará a los pecadores nos habla de que la lectura de los cielos será oscura para medir los ciclos agrícolas, lo que acarreará una gran confusión y miseria. Todos estos trastornos son el resultado de que la tierra ha sido «contaminada». De esta manera, la humanidad está determinada por el curso negativo de los astros, dando pie a un trastorno generalizado, caracterizado por la infertilidad, la escasez, la ignorancia, la confusión y la idolatría. Según vemos en el *Libro eslavo de Enoc* (2 *Enoc*, s.I d.C.), el mitema de los ángeles proveniente del primer documento enóquico (1 En 1-36) se mantiene como la causa central de una corrupción terrena. Una vez que Enoc es trasladado por los «dos varones» al quinto cielo, el patriarca contempla la residencia de los *grigori*, los ángeles o astros rebeldes, de quienes uno de los ángeles que guían informa a Enoc:

367 El motivo de las aguas y la tierra prometida aparece en apocalipsis tardíos como 3 Baruc (s.II d.C.). En el cuarto cielo, conformado por una llanura simple y un estanque de agua del que beben aves gigantescas, el ángel explica a Baruc que las aves son aquellas almas de los justos que se congregan y viven juntas por coros entonando himnos al Señor. El agua que da fruto proviene de ese estanque y también del llamado rocío del cielo (ApBar gr. cap.10). Así el paraíso de los justos se sitúa en el cuarto cielo, en donde el manantial de agua que produce el rocío del cielo significaría la sabiduría divina.

—Estos son los grigori *que apostataron del Señor* —*doscientas miríadas en total— juntamente con su caudillo Satanael, y los que siguieron sus huellas y se encuentran ahora aherrojados y sumergidos en una espesa niebla en el segundo cielo. Estos son los que, desde el trono del Señor, descendieron a la tierra, al lugar llamado Hermón, y rompieron la promesa en la cima del monte Hermón, mancillando la tierra con sus fechorías. Las hijas de los hombres cometen muchas abominaciones en todas las épocas de este siglo, conculcando la ley, mezclándose (con ellos) y engendrando a los grandes gigantes, los monstruos y la gran iniquidad. Y por esta razón (el Señor) los condenó en un gran juicio, mientras que ellos lloran a sus hermanos y esperan su confusión en el día grande del señor* (2 En 7, 5-9).

Añadiremos que el recurso de *vaticinia ex eventu* nos lleva a comprender que los «días de los pecadores» de los que se habla en tiempo futuro corresponden en realidad al estadio presente que ha sido escatologizado. Estos signos tipologizados dentro de la literatura apocalíptica pueden quedar englobados en una situación en donde prevalece la ausencia de la Sabiduría divina en la tierra. Si hemos visto que, dentro del modelo que plantea esta literatura, la Sabiduría representa el principio inmanente que completa el aspecto trascendente de la divinidad³⁶⁸. Por tanto, los «signos del fin» son

368 Para comprender mejor este doble aspecto de la divinidad resulta instructivo echar una mirada al planteamiento que mucho tiempo después impulsaron los judíos askenazíes para resolver el dilema que plantea la idea de un Dios absolutamente trascendente. Tal como los cabalistas del sur de Europa, los *Hasidim Askenazíes* (s.XI-XIII, región del Rhin, Alemania) desarrollaron un sistema de poderes emanados de Dios para explicar varios aspectos de la revelación de Dios en el mundo y hacia el hombre. Describieron en gran detalle el poder divino, emanando de Dios y constituyendo una parte integral de Él: la gloria divina, *kabod*, también llamada *Šekinah*. De acuerdo con ellos, este poder está conectado con Dios por una «cara» que mira hacia Dios, mientras la otra «cara» mira hacia el mundo creado. Cuando Moisés vio a Dios, según es descrito en el capítulo 33 del Éxodo, Dios le explicó que su «cara superior», en donde *kabod* está conectada con Dios mismo no puede ser vista, mientras que la cara que mira hacia la Creación puede ser revelada, y que, de hecho, esta es la fuente de la revelación. La divinidad suprema no puede cambiar en ninguna manera, y por tanto, no puede ser el poder divino que una persona religiosa invoca en sus oraciones. En la visión tradicional, la oración implica que Dios escucha las peticiones de las personas, lo cual quiere decir que Dios cambia cuando recibe una petición y también cuando cumple o no este requerimiento. Los *Hasidim askenazíes*, aunque no estaban familiarizados con un análisis teológico sistemático, percibieron que la divinidad suprema no puede ser el receptáculo de las oraciones, dada su omnisciencia e inmutabilidad. Nuevamente, la gloria divina era la respuesta; es este poder divino menor al que las oraciones deben dirigirse. Los askenazíes desarrollaron una teología única que incluye la relación entre la gloria divina y la suprema divinidad (a la que paradójicamente llaman «el Creador»). De acuerdo con ellos, la divinidad suprema no puede ser revelada de ninguna manera, no está sujeta a cambios, es trascendente y se le describe de una manera no muy diferente a la primera causa de Aristóteles. Al mismo tiempo, la divinidad suprema es completamente inmanente, y ni siquiera la impureza o la maldad pueden crear una línea divisoria que Él no pueda penetrar. Sin embargo, dado que Él es siempre el mismo, en todo lugar y momento, su Presencia no cambia el carácter de los seres y no tiene ningún efecto en su comportamiento y desarrollo, pues Él no puede reaccionar a ningún cambio que ocurre en el mundo. Sin embargo, existe otro tipo de inmanencia, aquella de la gloria divina. La gloria no está presente en todas partes; se encuentra ahí donde elige estar, donde puede estar o donde debe. Se encuentra ausente de cualquier lugar que esté sucio o sea maligno. Está presente en las sinagogas y ahí donde los justos se reúnen. Es la causa de los milagros y el poder de revelación a los profetas. Dirige la historia, recoge al justo, y castiga al malvado. Es esta inmanencia selectiva, la divina presencia que es directamente responsable por la guía y dirección del mundo (Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish*

también los síntomas del mundo actual despojado de la «Presencia» divina, en donde, de forma inexorable, todo, la naturaleza y la humanidad, dan muestras de esta ausencia³⁶⁹.

Al parecer, la inspiración de los primeros escritos apocalípticos reside en un tipo radical de cuestionamiento sobre el concepto absolutamente sacralizado bajo el cual los judíos habían podido soportar toda clase de adversidades, a saber, que Dios a cada momento, ya fuese como aliado o como adversario, actuaba libremente al interior de la

Ethics, pp. 48-51).

369 Mircea Eliade (*Cosmos and History*, pp. 119-25) explica cómo la tendencia a percibir una decadencia intrínseca en la historia formó parte también del entorno popular helenístico. La creencia en ser contemporáneo de un período de desastre en trayectoria decreciente es una actitud que demostró su efectividad en los albores de la civilización greco-Oriental. Se plantean diversas teorías, desde los presocráticos hasta los neo-pitagóricos; sin embargo, lo central es la pregunta que todas estas teorías formulan: ¿Cuál es el sentido de la historia o de esta totalidad de las experiencias humanas provocadas por las condiciones geográficas inevitables, estructuras sociales, coyunturas políticas, etc.? Esta pregunta tiene sentido sólo para aquellos que se han desprendido de la antigua espiritualidad. La mayoría de sus contemporáneos seguían viviendo bajo el dominio de los arquetipos, emergiendo de él sólo muy tardíamente e incluso nunca del todo, tal como las sociedades agrícolas, en los tiempos de las tensiones históricas generadas por Alejandro, difícilmente concluyeron con la caída de Roma. Estos mitos filosóficos, basados en la idea de los ciclos cósmicos, si bien en su origen se mantuvieron en la esfera de una élite intelectual reducida, fueron después ampliamente diseminados por extensas masas de población. Los estoicos especularon también en torno a los ciclos cósmicos, enfatizando la repetición eterna o el cataclismo (*ekpyrosis*). Desprendiéndose de Heráclito o del gnosticismo oriental, el estoicismo propaga estas ideas basadas en el Gran Año y el fuego cósmico que periódicamente pone un fin al universo para renovarlo. Con el tiempo, estas ideas del eterno retorno y del fin del mundo llegan a dominar la cultura Greco-Romana. El neopitagorismo, con su idea de la renovación periódica del mundo (*metacomesis*), junto con el estoicismo, fueron las dos doctrinas que atrajeron la atención de la sociedad romana durante los siglos I y II a.C. Pero la adherencia al mito de la «repetición eterna» así como al de la *apocatástasis* (el término entró en el mundo helenístico después de Alejandro Magno), son posiciones en las que se percibe la actitud antihistórica, así como una búsqueda por defender y preservar al ser de la historia. Tal como los indios y los griegos, los iraníes conocían la idea de las cuatro eras. En un manuscrito *Sudkarnask*, que se ha perdido pero cuyo contenido está preservado en el *Dênkart* (IX,8), se habla de las cuatro edades: oro, plata, acero y mezcla con hierro. Los mismos metales son mencionados al comienzo del *Bahman-Yašt*, que describe un árbol cósmico con siete ramas hechas de metal, oro, plata, bronce, cobre, acero y una mixtura de hierro, que corresponde a los siete periodos de la historia mítica de los persas. Sin duda esta idea se relaciona con la astrología caldea, en donde cada planeta gobierna un milenio. En esta doctrina, como casi en todas las que hablan del fin, éste se plantea por fuego y agua. Para el zurvanismo, la idea de un tiempo ilimitado, *zarvan akarana*, precede y sigue al tiempo limitado de 12 000 años; se considera que este tiempo es más poderoso que las «dos Creaciones», es decir, que las creaciones de Ormazd y Ahriman y, por consecuencia, el tiempo ilimitado *zarvan akarana* no había sido creado por Ormazd. Lo que debe enfatizarse es que para la tradición irania, la historia, esté seguida o no por el tiempo ilimitado, no es eterna, no se repite a sí misma y alcanzará un cataclismo. Esta catástrofe final será también un juicio de la historia y todo aquel que no sea culpable gozará de beatitud y eternidad.

Recordemos que en Dan 2 y 7, el profeta interpreta el sueño de Nabucodonosor sobre la figura de cuatro bestias saliendo del mar (referidas a cuatro imperios sucesivos), una de la cuales está compuesta por cuatro metales: oro, plata, cobre, acero y mezcla de acero y barro. En los *Trabajos y los días* de Hesíodo (109ss, s. VII a.C.) aparece también el motivo de los metales en relación con cuatro eras míticas en línea decadente: oro, plata, cobre, indefinida (Para mayor detalle y posibles orígenes de esta idea en los apocalipsis judíos consultar W.G Lambert, «The Background of Jewish Apocalyptic»: *The Ethel Wood Lecture delivered before the University of London* (28 Feb 1977), London, The Athlon Press, 1978, pp. 3-17).

historia en una vía de perfeccionamiento. Así, el *Libro de los Vigilantes* se distingue en su abrumadora desconfianza, antes que nada, a la manera en que, gracias a los ángeles perversos, el hombre obtuvo el ingenio para mejorar técnicamente. Los Vigilantes son los responsables de revelar secretos de ciencia y tecnología a los hombres y mujeres y, por tanto, podría decirse que son los propulsores de un cierto tipo de trabajo y progreso en la humanidad³⁷⁰.

El mito del progreso en relación con el mal tiene que ver con la paulatina entronización del hombre en demérito de la naturaleza. Dado que la naturaleza es inmutable, es decir, se rige bajo leyes constantes, se encuentra en perfecta armonía con la Ley divina. Por su parte, el hombre se vale del trabajo para introducir hechos distintos

370 Efectivamente, uno de los conocimientos que los ángeles rebeldes transmiten a los humanos es la técnica para fabricar armas (1 En 8, 1). La forja del metal fue, desde sus orígenes, una vía de conquista del hombre sobre el medio y también sobre sus congéneres. De hecho, en la historia primaria narrada en la Biblia, el manejo de los metales y la producción de armas, adscrita a la progenie cainita (Gn 4,22), está asociada con la violencia, el asesinato y la venganza. De esta manera, los metales, para la tradición judía, demuestran estar en el origen de un sistema de poder y explotación del hombre sobre el hombre. El hecho de que numerosos miembros de la población judía se adhirieran a las filas del ejército griego, traería consigo la formación de un sector de mercenarios, más llevados por intereses monetarios que por valores religiosos. Este fenómeno había ocurrido tiempo atrás, bajo el dominio del imperio persa, en donde era común que esclavos judíos fueran vendidos para servir a la guardia real. Paul Hanson señala este hecho como una entre otras disposiciones mediante las cuales el partido sadoquita subordinó la Ley y el culto judíos a la monarquía persa (*The Dawn of the Apocalyptic*, p. 286). Paolo Sacchi ha señalado que una de las formas más avasallantes de dominio de la civilización griega sobre la sociedad judía fue la organización militar: “También los soldados (judíos) que volvían a su patria después de haber prestado servicio a algún monarca helenístico debieron haber llevado consigo la visión de un mundo muy distinto de aquel en el que habían nacido. No podemos saber qué pensaban estos soldados de la civilización helenística, pero al menos un aspecto debió haberles impresionado como miembros de la milicia: la superioridad de las técnicas militares de los ejércitos griegos. Una civilización que se presenta como más fuerte sólo puede ofrecerse como modelo de algún modo. La confrontación entre las dos civilizaciones, la judía y la griega helenística, era por tanto inevitable, y al menos un elemento de la civilización helénica no tenía más remedio que atraer la atención: su fuerza. Los que ejercían el poder en Jerusalén tenían que sentirse atraídos, y en cualquier caso no pudieron evitar sentir el problema de la adecuación de la sociedad judía a la pagana, que parecía ser superior” (*Historia del judaísmo*, p. 226).

Sacchi menciona también el hecho significativo de que entre las *ciencias malignas* que los ángeles vierten a los humanos no se encuentre la agricultura, y lo relaciona con el *Libro de los Jubileos*, en el que el origen de la agricultura se explica como una enseñanza que Adán recibió directamente de Dios. De esta manera se entrevé, detrás de estos textos, la presencia de “un mundo agrícola conservador que vería en el desarrollo de la cultura y de las técnicas, tal como ciertamente se dio en el periodo helenístico, la causa de muchos, si no de todos los males” (*op.cit.*, p. 309). Según se anuncia en el *Libro de las Parábolas*, el Juicio último y la llegada del Mesías se caracterizan por la destrucción de los metales: “Ocurrirá en esos días que no se salvará nadie con oro ni plata, ni podrá escapar. No habrá hierro para la guerra, ni nada que ponerse como peto, ni servirá el bronce, ni el estaño valdrá ni contará, ni se querrá el plomo. Todas estas cosas serán desechadas y habrán de desaparecer de la faz de la tierra, cuando aparezca el Elegido ante la faz del Señor de los espíritus” (1 En 52,7-9). En el *Apocalipsis de Abrahán* los metales se encuentran asociados con la idolatría: “Cierta día, puliendo yo los ídolos de mi padre Taré y los ídolos de mi hermano Nacor, me pregunté cuál de ellos era en verdad un dios poderoso. Yo, Abrahán, en el momento de ejercer mi oficio, cuando terminé los oficios de culto de mi padre Taré a sus dioses de madera y de piedra, de oro y de plata, de bronce y de hierro, habiendo entrado en su templo para el oficio, encontré que el ídolo de piedra llamado Marumat había caído boca abajo a los pies del ídolo de hierro Nacón” (ApAbr 1,1-2).

e irreversibles, conformando así una historia³⁷¹. Encontramos entonces que una de las claves para comprender el significado del mal en el *Libro de los Vigilantes* es la acción mítica que inaugura la lucha *opus contra naturam*. Es sobre todo en los capítulos introductorios de 1 En 1-5 (que obedecen a una compilación más tardía) donde encontramos ese llamado a la naturaleza primigenia que se adecua a las leyes de Dios: “Contemplad cómo los árboles se cubren de verde follaje y fructifican, advertid todo y sabed que estas cosas os las hizo el que vive eternamente; que su obra está presente ante él cada año, y toda ella le sirve y no cambia, sino que, como ha decretado Dios, así se cumple todo” (5,1-3).

Sabemos que la etiología del trabajo y la procreación como actos pesarosos fue fijada como causa de la desobediencia de Adán y Eva en el Paraíso³⁷². En Adán recae ese halo de pesadumbre al tener que abastecerse con el «sudor de su rostro» en una tierra que se ha transformado en un labrantío difícil. Por otra parte, Dios, que había bendecido la procreación (Gn 1,28), condena a Eva a «parir sus hijos con dolor». Dado que en el relato de la Caída la expulsión del Paraíso tiene como consecuencia el comienzo de las generaciones humanas, queda en ello la interrogante sobre si se trata de una condenación al propio devenir de las generaciones o únicamente un castigo por

371 Como podemos constatar, la condenación de la historia se agudiza en el proceso de remitologización del judaísmo. De acuerdo con Mircea Eliade todo lo que sabemos sobre las memorias míticas de un paraíso son las de una imagen ideal de la humanidad disfrutando de la beatitud y la plenitud espiritual para siempre irrealizable en el presente estado «caído» del hombre. Los mitos de muchos pueblos aluden a una época distante cuando el hombre no conocía la muerte, ni el sufrimiento, y obtenía el alimento con sólo estirar la mano. *In illo tempore*, los dioses descendieron a la tierra y se mezclaron con los hombres, mientras los hombres podían subir fácilmente a los cielos. Como resultado de una falta cometida, las comunicaciones entre el cielo y la tierra se interrumpieron y los dioses se retiraron a lo alto de los cielos. Desde entonces, los hombres deben buscar su alimento sin ser ya más inmortales. Los ritos de regeneración que evocan el mito cosmogónico primordial tienen como fin la depreciación del tiempo histórico, incluso del pasado más inmediato. El hombre que vive bajo esta mentalidad se niega a aceptarse como un ser histórico, de conferir valor a la memoria y los eventos que no se remiten a un arquetipo. Esta mentalidad podría declarar que mientras no se presente atención al tiempo, éste no existe y que si éste se vuelve perceptible a causa de los pecados, es decir, cuando el hombre se desprende del arquetipo y cae en la duración, el tiempo puede ser anulado. Tal como el místico y el religioso, este hombre no sobrelleva la erosión del tiempo, ni recuerda su irreversibilidad, pues ignora lo que es característico y decisivo para una consciencia sobre el tiempo; vive, pues, inmerso en el presente atemporal (*Cosmos and History*, pp. 85-91).

372 Anteriormente hemos señalado lo que Paolo Sacchi explica como la progresiva condena de la libertad humana presente en los círculos apocalípticos, que finalmente desembocó en una condena total de la naturaleza humana entre los esenios “Así pues, también para el esenismo hacer el mal es distanciarse de lo que Dios quiere de nosotros en las diversas ocasiones de la vida. Al hombre no puede ni debe bastarle observar los mandamientos impuestos por la Ley. Es necesario cumplir totalmente la voluntad de Dios, que naturalmente se revela sólo a los que Él ha elegido. El que siga su propia voluntad no hará otra cosa que pecar, independientemente de la licitud de su acción desde el punto de vista de la Ley” (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, p. 362).

desobeder la orden de Dios³⁷³. De hecho, la palabra *toldot*, «generaciones», adquiere en la Biblia el significado de historia o, como explica Claus Westermann, la genealogía es la forma más temprana de cronología. En este sentido, la historia humana misma podría haber sido percibida, a ojos de los apocalípticos, como un gran signo de impureza o separación de Dios, lo que les llevaría a formular una demanda radical de salvación como extinción de la duración temporal³⁷⁴.

Según observamos en el mito de los Vigilantes, la caída de los ángeles en la temporalidad expresa que ésta se define por defecto de eternidad. Dicho defecto se asocia con la necesidad de la mujer y la procreación para los mortales³⁷⁵. Tal parece que para la escatología apocalíptica, las generaciones (*toldot*) se entienden como signo de

373 No obstante, según expone E. Lévinas, esta visión condenatoria de la procreación se refiere más al carácter «sucesivo» que ésta comporta que a su realidad en sí: “El nacimiento de los primeros hijos, Caín y Abel, se produjo aún en el Paraíso, según un pasaje del tratado de Sanhedrín, el día mismo de la creación de Adán, que fue también el día de la creación de Eva y el día de sus primeros amores, antes de la desobediencia original. Subieron dos al lecho nupcial y descendieron cuatro. «Descendieron seis, según otro apólogo: las esposas de los hijos descendieron con ellos». La consecuencia de la caída fue, precisamente, la separación de la voluptuosidad y de la procreación, en adelante temporalmente sucesivas. Los dolores del embarazo y el parto están en adelante sometidos a una finalidad diferente de aquella que atrae a los enamorados. En el estado de la perfección se revelaba la esencia verdadera del amor” (*Difícil libertad*, p.60).

374 Bajo este concepto condenatorio sobre la historia, notemos de qué manera se describe el advenimiento del Reino de Dios en el Libro 2 *Enoc*: “Cuando se acaben todas las cosas *visibles o invisibles*, que el Señor ha creado, entonces todos los hombres se presentarán ante el juicio grande del Señor. Entonces tocarán a su fin las edades, dejarán de existir los años, los meses y los días, las horas desaparecerán y dejarán de contarse, surgiendo (otra vez) el eón único. Entonces se reunirán en el gran eón todos los justos que hayan escapado del gran juicio del Señor, y el gran eón (re)surgirá para los justos, y (éstos) serán eternos. No habrá para ellos trabajo, ni enfermedad, ni tribulación, ni ansiedad por lo inevitable, ni violencia, ni noche, ni tinieblas, sino que una gran luz estará con ellos: una gran muralla indestructible y un paraíso inmenso e *incompactible*. Pues todo lo *corruptible* pasará, y llegará lo *incompactible*, surgiendo el cobijo de una morada eterna (2 En 17, 4-8). El gran eón coincide con la disolución del tiempo. La remitologización o absorción del tiempo nos habla de movimiento de expansión y contracción, de diversificación y reunificación como la manera en que se comprende el proyecto de redención cósmica. Los justos serán eternos, lo que quiere decir que recobrarán o adquirirán una naturaleza inmortal. Para la escatología apocalíptica, el gran eón significa la era en que la Creación vuelve a unificarse en la pertenencia a un solo Dios. La mutabilidad dada por la finitud humana cesará de existir, o bien, todo alcanzará la perfección de la unidad.

375 El pecado de los Vigilantes se encuentra estipulado de la siguiente forma: 1) “Vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros” (1 En 15,2). La potestad de los ángeles sobre los hombres sería análoga a la potestad que los hombres tienen sobre las demás creaturas que pueblan la tierra. 2) “Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. Por eso les di mujeres, para que en ellas planten (sus semillas) y les nazcan hijos de ellas, para que así no falte criatura sobre la tierra” (1 En 15,4-5). En donde se entiende que existen dos clases de vida: la vida del espíritu, que es eterna, y la vida sanguínea que es mortal. Esta última define al hombre como creatura sujeta a la muerte y la procreación. La procreación es, pues, indicio de un defecto espiritual. Los ángeles desean a los mortales, lo que significa que la vida espiritual se inclina por la mortal o bien, lo eterno por lo temporal, provocando, con su desobediencia, una degeneración. 3) “Vosotros, por el contrario, érais al principio espirituales, vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. Por eso no os di mujeres, pues los (seres) espirituales del cielo tiene en él su morada” (1 En 15,6-7).

insuficiencia cuando a partir de que Dios expulsa a Adán y Eva del Paraíso, la muerte franquea inexorablemente la extensión del tiempo vital y se hace necesaria la procreación. En Gn 6,1-4, el versículo que habla sobre el matrimonio entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres es antepuesto a la sentencia de Dios de reducir la duración de la vida del hombre a 120 años. Asimismo, en el *Libro de los Vigilantes*, el deseo de inmortalidad es sancionado cuando Dios encomienda al ángel Gabriel la destrucción de las tres razas de gigantes: “Y todos te rogarán por sus hijos, mas nada se concederá a su padres, pues esperaron vivir casi eternamente; que habría de vivir cada uno de ellos quinientos años” (1 En 10,10)³⁷⁶.

Ahora bien, en el marco de la liturgia angélica que construye el *Libro de los Vigilantes*, encontramos, al inicio del capítulo 9, el momento en que los arcángeles Uriel, Rafael, Gabriel y Miguel contemplan la tierra y escuchan el clamor de la “sangre inocente vertida en ella”³⁷⁷, por lo que se dirigen a Dios para comunicarle los desastres a causa de las enseñanzas que Azazel y Semyaza han transmitido a la humanidad³⁷⁸. Los

376 En sus extremos, el rechazo al mundo corrompido instauro una doctrina que niega la procreación y, por tanto, la continuidad de las generaciones o la historia misma; así lo podemos constatar en el *Apocalipsis de Elías*: “La estéril se alegrará junto con la virgen diciendo: Es nuestro momento de alegrarnos porque no tenemos hijos sobre la tierra, sino que nuestros hijos están en los cielos” (ApEl 2, 38). Esta doctrina, que posteriormente se transformará en las corrientes extremas del cristianismo herético medieval, está emparejada también, como vemos aquí, con una concepción de procreación meramente espiritual y que podría traducirse como sigue: aquel que niegue un hijo de carne en la tierra, engendra un hijo espiritual en los cielos. Otras referencias bíblicas sobre esta idea (Os 9,14; Is 54, 1; Sab 3, 13; Lc 23, 29; Gál 4, 27). También, en el *Apocalipsis de Adán* leemos “Entonces las tinieblas cayeron sobre nuestros ojos. El Dios que nos había creado, creó un hijo [...] [67] [en] el pensamiento [de mi...]. Yo experimenté un dulce deseo de tu madre, y entonces la fuerza de nuestro conocimiento eterno se desvaneció dentro de nosotros, y la debilidad nos invadió. Por eso se abreviaron los días de nuestra vida, y supe que había caído bajo el poder de la muerte” (ApAd 2, 6-10). Conocido es que en el mito gnóstico la sexualidad y la procreación son señales de la gnosis perdida (inmortalidad), aquella que proporciona el árbol de la vida. Sin embargo, de acuerdo con lo que Adán explica en un inicio, esta gnosis es un conocimiento anterior al Creador que procede de los eones y que es transmitido por Eva a Adán, el cual les confiere una naturaleza inmortal. Por su parte, en el mito bíblico, leemos que el árbol de vida (inmortalidad) fue retirado en el momento en que los primeros padres comieron de la especie prohibida. Según el *Apocalipsis de Adán*, este momento es aquel en el que el dios creador infunde el deseo sexual y de procreación en la mente de Adán. Así pues, el Dios creador estaría visto aquí como el equivalente de la serpiente en el paraíso. De alguna manera la hueste del Dios verdadero (del cuál procede el conocimiento de la inmortalidad) y el Dios creador (del cual procede la desgracia de saberse mortales) se debaten por el dominio sobre los hombres (Gonzalo Aranda Pérez, «Apocalipsis de Adán»; «Apocalipsis de Elías»: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009).

377 Es decir, el pecado de «asesinato» de Abel a manos de Caín, según se explica más adelante.

378 Es importante advertir el énfasis que se da a la necesidad de ángeles intercesores en relación con la absoluta trascendencia, casi inadvertencia de la divinidad ante lo que ocurre en la tierra. Se ha reconocido que esta escena conforma una paráfrasis de Gn 6,12, en la que Dios contempla directamente el mal que predomina en la tierra antes de enviar el Diluvio. La presencia de ángeles mediadores responde a la progresiva trascendentalización y desantropomorfización de Dios en el periodo del Segundo Templo (cf. Paul Hanson, «Rebellion in Heaven», p. 200).

ángeles se dirigen a Dios con epítetos que acentúan su unicidad –“Señor de señores, Dios de dioses, Rey de reyes” –, así como su naturaleza eterna:

Tu trono glorioso permanece por todas las generaciones del universo; tú has creado todo y en ti está el omnímodo poder; todo ante ti está abierto y explícito; tú lo ves todo y nada hay que pueda ocultársete. Tú has visto lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniquidad por la tierra y difundir los misterios eternos que se realizaban en los cielos; Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros. Han ido a las hijas de los hombres, yaciendo con ellas: con esas mujeres han cometido impureza y les han revelado estos pecados. Las mujeres han parido gigantes, por lo que toda la tierra está llena de sangre e iniquidad. Ahora, pues, claman las almas de los que han muerto, se quejan hasta las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la iniquidad que se comete en la tierra. Tú sabes todo antes de que suceda; tú sabes estas cosas y las permites sin decirnos nada: ¿qué debemos hacer con ellos a causa de esto? (1 En 9,4-11).

Podemos advertir la insistencia acerca del aspecto trascendente del Creador y la pregunta sobre la injusticia que se desata en la tierra a causa de los ángeles-astros rebeldes y su progenie. Sin duda, es uno de los fragmentos que mejor resume el problema de la teodicea, la pregunta por la injusticia y el mal en un mundo creado por un Dios justo³⁷⁹.

A continuación, la «primera orden» que Dios delega en el arcángel Uriel (1 En 10, 2-3) consiste en desencadenar el Diluvio, advirtiéndolo antes a Noé que se «oculte» para preservar su semilla de la gran catástrofe. De esta manera, la primera orden se refiere al conjunto que asocia el juicio primordial del Diluvio y la elección de Noé y su familia para repoblar la tierra futura³⁸⁰. Dios elige salvar a Noé, pues es el único justo que ha visto en aquella generación. El intervalo de cuarenta días en los que Noé construye el Arca ha sido comprendido en algunos escritos rabínicos como un lapso de arrepentimiento por los pecados cometidos. Las aguas del Diluvio son aquellas mismas

379 Una construcción similar se encuentra en *Sefer Hekhalot*. Dado que Dios se ha alejado o trascendentalizado, “[...] los espíritus de Abrahán, Isaac, Jacob y el resto de los justos a los que se había sacado de sus tumbas para subir al cielo (*raqia`*) ruegan a Dios: –¡Señor del universo! ¿Hasta cuándo vas a quedarte sentado en el trono como alguien que está de duelo, con tu mano derecha detrás de ti, sin liberar a tus hijos ni revelar tu reino en el mundo, sin compadecerte de tus hijos que se han convertido en esclavos entre las naciones del mundo, ni de tu mano derecha que está detrás de ti, con la cual extendiste los cielos y la tierra y los cielos de los cielos? ¿Cuándo te compadecerás?” (3 En 44, 7-8).

380 En función de establecer las fechas correspondientes al calendario agrícola sagrado, los lineamientos de la liturgia vertidos en *Levítico* 23 habían tomado su forma característica dividida en unidades de siete días, meses y años, no sólo de los siete días primordiales de la Creación, sino también con relación a los días marcados en el episodio del Diluvio (Gn 8,1-12) y la institución de los sacrificios dentro de la alianza noaquita (Rachel Elijor, «The Jerusalem Temple, the Representation of the Imperceptible», p. 131).

aguas caóticas que Dios había separado en el inicio de la Creación³⁸¹.

En 1 En 10,4-8, la «segunda orden» delegada al arcángel Rafael³⁸² «encargado de los espíritus de los hombres» (1 En 20), consiste en el encadenamiento de Azazel en el desierto de Dudael, y también en la tarea de vivificar la tierra tras el Diluvio, para que no perezcan «todos los hijos de los hombres a causa de todos los secretos que los vigilantes mostraron y enseñaron a sus hijos». Azazel es expulsado como una presencia contaminante, al igual que lo era el macho cabrío en el ritual de expiación de la fiesta de *Yom Kippur* (Lv 20,22)³⁸³. Sin embargo, merced al proceso de remitologización, ya no es el sacerdote Aarón, sino el arcángel Rafael quien lleva a cabo la orden.³⁸⁴ En concordancia con la significación de Rafael, durante el viaje de Enoc al Sheol en dirección a occidente, el arcángel muestra y explica las cavidades donde son “reunidos los espíritus, las almas de los muertos, las almas de los hijos de los hombres”. El quejido de Abel que Enoc escucha ahí (1 En 22,7) es homólogo al «clamor de la tierra» en 1 En 9,2 y constituye el «paradigma» de las almas de los justos que fueron asesinados injustamente en los días de los pecadores. Abel denuncia a Caín “hasta que perezca su simiente sobre la faz de la tierra”, por lo que se entiende que el espíritu de Caín, a su vez, funciona como paradigma de todos aquellos pecadores que han sido sepultados sin juicio (1 En 22,10). Respecto a la cavidad que corresponde a sus almas, Rafael explica que ahí serán apartadas y «atadas» hasta el día del gran juicio. Recordemos que Yahveh pone una marca a Caín para evitar que sea asesinado pues, de ser así, el hipotético asesino pagará «siete veces su muerte» (Gn 4, 12-16).

Podríamos pensar que esta prerrogativa de Dios confirma la incapacidad del

381 Según algunas interpretaciones rabínicas: “[Dios] Eligió el agua en vez del fuego como castigo apropiado para sus vicios abominables y abrió las compuertas del Cielo apartando dos Pléyades; de este modo permitió que las Aguas de Arriba y las Aguas de Abajo –los elementos masculino y femenino de Tehom, que Él había separado en los días de la Creación– se reunieran y destruyeran el mundo en un abrazo cósmico” (Robert Graves, Raphael Patai [eds.], *Los mitos hebreos*, p. 137).

382 El nombre Rafael significa “Dios ha reparado o curado”, en consonancia con su misión en este contexto, es decir, ordenar y restaurar la tierra que los ángeles han corrompido (James Vanderkam, *Enoch, a Man for All Generations*, University of South Carolina, 1995, p.39).

383 Según Mircea Eliade, esta acción obedecería a un patrón mítico y ritual bastante extendido en el que las celebraciones de Año Nuevo generalmente son acompañadas de ceremonias de purificación en donde algún animal o incluso un humano son sacrificados o expulsados de la comunidad para limpiarla de sus males. El fin de estos ritos es el de abolir el año pasado o el tiempo pasado. Su significado es la combustión o anulación de los pecados y las faltas del individuo y de la comunidad en conjunto, y no una simple purificación. Lo que sigue es una verdadera regeneración, un renacimiento del tiempo primordial, el tiempo del instante de la Creación. Cada Nuevo Año es una repetición de la cosmogonía, es decir, el paso que va del caos al cosmos (*Cosmos and History*, pp. 53-54).

384 Mathias Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, pp. 96-7.

hombre para exterminar un mal que rebasa su derecho³⁸⁵. Como podemos observar, la sangre de Abel que clama desde la tierra se refiere a la contaminación que acarrea un asesinato y que es castigado con la pena máxima de la expulsión (*karet*). La intervención de la justicia divina tiene que ver entonces con un mal que se pondera excesivo, donde la justicia humana ha resultado inviable para resarcirlo. La muerte del inocente es, sobre todo, ese evento irracional en extremo que rebasa los estatutos de retribución mediante la Ley. Caín y Abel son los personajes capitales de las generaciones maldita y bendita dentro de la historia primaria relatada en el *Génesis*. Ambos están unidos por el asesinato como un acto que rebasa las prerrogativas de justicia humana y cuya expiación sólo puede ser realizada por Dios.

El relato de Caín y Abel, como parte de la historia primaria, ocupa un lugar en el panorama apocalíptico en la medida en que funciona como el correlato humano de ese otro mal de magnitud cósmica que genera el pecado de los Vigilantes y que también rebasa el derecho de los propios ángeles para hacer justicia. La expiación de este mal no puede más que recaer enteramente en Dios. Por eso, tal como Caín es condenado a vagar en el desierto, es decir, que es expulsado de la comunidad de los justos, los Vigilantes son echados de ese otro conjunto mayor, la Creación, y encadenados hasta el momento en que Dios mismo se ocupe de ellos en el día del Juicio Final. De esta manera, la orden ejecutada por Rafael, arcángel «encargado del espíritu de los hombres», tiene que ver con el encadenamiento de Azazel y las almas de los pecadores, pero también con la preservación de la generación que sobrevivirá tras el Diluvio, así como de las almas de los justos que esperan la consumación el Juicio Final y a quienes Dios ha preparado la nueva tierra escatológica.

La «tercera orden» de Dios delegada a Gabriel consiste en propiciar una guerra intestina entre los gigantes, haciendo especial mención de acabar con la vida de aquellos que quisieron vivir casi eternamente (1 En 10,9). Según nos dice el apartado de los siete arcángeles (1 En 20), Gabriel es el «encargado del paraíso, las serpientes y los querubines». Como señala Gerhard von Rad, a diferencia de los Vigilantes, los gigantes y la pareja edénica son afines en cuanto a que, en ambos casos, la falta no tiene que ver con una degradación de su *status* dentro del orden de la Creación, sino con una

385 Gerhard von Rad explica, respecto al asesinato de Abel cometido por Caín, esa desmesura que viola una potestad exclusiva de Dios, el derecho sobre la vida o la muerte de los hombres: “Según la perspectiva veterotestamentaria, la sangre y la vida sólo pertenecen a Dios, y a nadie más; cuando el hombre asesina se injiere en el más estricto de los divinos derechos de propiedad. Destruir la vida rebasa con mucho las atribuciones del hombre. Y la sangre derramada no se puede restañar: clama al cielo y presenta al instante querrela ante el Señor de la vida” (*El Libro del Génesis*, pp. 127-8).

pretensión de extender su vida o sus conocimientos por encima de lo que les correspondía. Así pues, ambos casos se caracterizan por incurrir en el pecado de *hybris*:

Lo que la insinuación de la serpiente sugiere es la posibilidad de dilatar la naturaleza humana rebasando los límites dispuestos por Dios en la creación, la posibilidad de intensificar la vida no sólo en el sentido de un enriquecimiento meramente intelectual, sino también en el de familiarizarse y en el de adquirir dominio sobre los misterios que están más allá del hombre. Uno de los testimonios más significativos de este relato es que ve que la caída del hombre, su separación de Dios, se consuma y vuelve a consumarse en eso que nosotros llamamos «titanismo», la *hybris* de los hombres (y no en un precipitarse en lo moralmente malo, en lo infrahumano)³⁸⁶.

Según la orden encomendada a Gabriel, los Vigilantes han de contemplar la destrucción de sus hijos, sentencia que se repite en 1 En 12,6, cuando los ángeles de Dios comunican a Enoc que los ángeles rebeldes “no se regocijarán en sus hijos, verán el asesinato de sus predilectos, se lamentarán por la perdición de sus hijos, y suplicarán continuamente, pero no alcanzarán misericordia ni paz”, y vuelve a ser mencionada en la reprensión que Enoc pronuncia contra ellos: “Mas antes habréis de ver la ruina de vuestros hijos predilectos, y no os servirá el haberlos tenido, pues caerán por la espada delante de vosotros” (1 En 14,6). Así también, se establece una distinción de un primer castigo infligido sobre la «carne» de los gigantes, mientras que su «espíritu» vagará errante hasta la llegada del Juicio Final. Si hemos visto que entre el Diluvio y el Juicio Final transcurre el periodo «setenta generaciones», se entiende que la historia entera se verá afectada por el espíritu de los gigantes, de la misma manera que a partir de que Adán y Eva prueban el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, las generaciones siguientes se caracterizan por la persistente amenaza del pecado. Podríamos decir, bajo este esquema, que es en el intervalo entre la era primaria y la era escatológica, que precede al Juicio Final, donde se desarrolla la historia ética del hombre, es decir, la historia como una «mezcla de bien y mal», y mitologizada bajo el signo de «setenta generaciones»³⁸⁷.

Finalmente, la «cuarta orden» que Dios encomienda al arcángel Miguel consiste

386 *Ibid.*, p.108.

387 El simbolismo de las «setenta generaciones» se encuentra estrechamente ligado a la celebración de las siete semanas dentro del ritual de Pentecostés. Esta fiesta no sólo celebra la alianza establecida por Dios con Noé correspondiente a la historia primaria, sino que abarca la historia patriarcal en que Dios estableció una alianza específica en el pacto con Abraham, afirmó la continuidad de la Ley divina en el pacto con Moisés, y prometió la perenne existencia del cuerpo sacerdotal en el pacto con Leví. De esta manera la «segunda orden» de Dios, encargada a Gabriel, cobra importancia en la medida que absorbe y preserva en un símbolo la historia del pueblo judío (Rachel Elior, «The Jerusalem Temple, the Representation of the Imperceptible», p. 133).

en el cumplimiento de todas las promesas de su reino escatológico (1 En 10,17-22), de la misma manera que había encargado a Noé el repoblamiento de la tierra después del Diluvio. Como hemos mencionado, el esquema del Juicio Final y la tierra escatológica, guarda una correspondencia con el Diluvio y la recuperación de la tierra por Noé. En Gn 8,20, una vez que Noé, su familia y las especies animales han salido del arca y Noé ha ofrecido sacrificios a Dios, éste promete no volver a maldecir el suelo por causa del hombre. Esta promesa es análoga a la contenida en la orden que Dios dicta a Miguel respecto la purificación de la tierra y a no enviar un Diluvio por todas las generaciones:

Purifica tú la tierra de toda injusticia, de toda iniquidad, pecado, impiedad y de toda impureza que se comete sobre ella: extírpalos; que sean todos los hijos de los hombres justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor, y yo no volveré a enviar contra ella un diluvio por todas las generaciones, hasta la eternidad (1 En 10,20-22).

La noción de excelencia o plenitud estrechamente asociada con el número siete, que era el eje de los ritmos de la liturgia, se relaciona con la elección de la «mejor parte de los hombres y la nación» y con el surgimiento del «vástago de justicia y verdad» (1 En 10,16), es decir, el Mesías, todo lo cual comprende la simbología del arcángel Miguel (1 En 20,5)³⁸⁸.

388 Miguel es el encargado de anunciar a Semyaza el juicio definitivo, en el que éste y sus aliados serán enviados al abismo del fuego. Recordemos que Dios había constituido a Ezequiel como centinela de la casa de Israel, respecto a anunciar a los malvados su próxima muerte, en función de propiciar un lapso de arrepentimiento. De otra manera, sería el propio Ezequiel quien cargaría con la responsabilidad de la sangre de los pecadores (Ez 3,18). Este anuncio es análogo al que los propios ángeles encomiendan a Enoc transmitir a Semyaza. Sin embargo, en su caso, el castigo es inapelable: “No tendrás paz: contra ti se ha pronunciado la grave sentencia de atarte. No alcanzarás reposo ni misericordia, ni intercesión por la iniquidad que has enseñado y por los actos de blasfemia, violencia y pecado que has mostrado a los hombres” (1 En 13,2). Respecto a la figura de Miguel y la promesa de la tierra escatológica, la nota introductoria a la edición española del *Testamento de Abrahán* nos dice que el tema de la visita angélica en forma humana a Abrahán, cuyo modelo parece hallarse en Gn 18, encuentra su paralelo más claro en el libro de Tobías; Miguel cumple las funciones de mensajero de la muerte, compañero de viaje en el que Abrahán ve el mundo presente, revelador del juicio futuro y arcángel de la multitud de ángeles que escoltan el alma de Abrahán en su entrada al cielo. El epíteto militar *archistrategos*, «comandante en jefe», «príncipe de la milicia celestial», que le atribuye la recensión A (nunca la B), basado seguramente en Dn 12, 1, está atestiguado en otros apócrifos (JyA 14, 7; 1 Hen 9, 17; 11,93; ApBar[gr] 11,4; cf. A 1,4, nota). Para Mathias Delcor (*Le Testament d'Abraham, Introduction, traduction du text grec et commentaire de la recension grecque longue, suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2, Leiden, Brill, 1973) el fragmento del TestAbr B 4,4ss (Miguel sube a los cielos al ocaso para realizar la adoración ante Dios; cf. nota ad.loc) supone una concepción de Miguel como gran sacerdote del culto celeste, idea presente en Qumrán [1 QM XVII, 6s] y desarrollada en la literatura rabínica (L. Vegas Montaner, «Testamento de Abrahán»: Alejandro Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, *Testamentos o discursos de adiós*, p.456).

Observamos que la repartición del acto expiatorio en «cuatro fases u órdenes» tiene un sentido preciso, pues la acción litúrgica llevada a cabo por los cuatro arcángeles de Dios obedece a la propia estructura del Trono o la Carroza divina, la cual está rodeada de cuatro arcángeles que cumplen las funciones encomendadas por Dios bajo los principios de justicia y misericordia. Así lo observamos en el *Libro de las Parábolas*:

Vi después de esto millares y miríadas, sin número ni cuento, de los que permanecen ante la gloria del Señor de los espíritus. Miré y, a los cuatro lados del Señor de los espíritus, vi cuatro rostros, distintos de los que permanecen ante Dios, cuyos nombres conocí, pues me los hizo saber el ángel que venía conmigo y me mostraba todo arcano. Y oí las voces de aquellos cuatro rostros que pronunciaban alabanzas ante el Señor de la gloria. La primera bendecía al Señor de los espíritus por los siglos de los siglos. Y oí una segunda voz que bendecía al Elegido y a los elegidos que están pendientes del Señor de los espíritus. Y oí una tercera que rogaba y rezaba por los que moran en la tierra. Después de esto, pregunté al ángel de paz que iba conmigo y me mostraba todo lo oculto quiénes eran los cuatro rostros que había visto y cuyas palabras había oído y anotado. Me respondió: El primero es Miguel, el misericordioso y longánimo; el segundo, Rafael, encargado de las enfermedades y heridas de los hijos de los hombres; el tercero, Gabriel, encargado de todo poder, y el cuarto, llamado Fanuel, encargado de la penitencia para esperanza de los que heredarán la vida eterna (1 En 40,1-9).

Como hemos mencionado anteriormente, el Día de la Expiación era el único del año en el que el Gran Sacerdote podía contemplar directamente el Santo de los Santos, de la misma manera que Enoc fue llevado a los cielos para contemplar el Trono divino. En *1 Enoc* atendemos a la incipiente concepción de un Sacerdote angélico que en algunos escritos posteriores tendrá el carácter de un Mesías sacerdotal. Así lo vemos en el *Testamento de Leví*³⁸⁹, cuando después de una sucesión en línea decadente de diversos sacerdotes se anuncia la llegada de un «nuevo sacerdote», quien adquiere los rasgos de un Mesías, y cuya sola presencia propicia la fecundidad de la Tierra:

Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las

389 En una versión aramea del *Testamento de Leví* (4Q540 frag.9 col.I), extremadamente fragmentaria y publicada por E.Puech («Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLevi et 4QAJ») encontramos el carácter expiatorio que el mesías escatológico de tipo sacerdotal efectuará en la tierra, mediante el fuego: "[...] los hijos de la generación [...] su sabiduría. Y expiará por todos los hijos de su generación, y será enviado a todos los hijos de su pueblo. Su palabra es como la palabra de los cielos, y su enseñanza, según la voluntad de Dios. Un sol eterno brillará y su fuego quemará en todos los confines de la tierra; sobre las tinieblas brillará. Entonces desaparecerán las tinieblas de la tierra, y la obscuridad del orbe" (Cit. en Florentino García Martínez, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán»: Florentino García Martínez, Julio Trebolle Barrera [eds.], *Los hombres de Qumrán*, 187-208, pp. 201-202).

palabras del Señor. El juzgará rectamente en la tierra durante muchos días [...]. Brillará como el sol en la tierra, eliminará todas las tinieblas bajo el cielo, y habrá paz en todo el mundo. Los cielos se regocijarán en sus días, y la tierra se alegrará. Las nubes exultarán; el conocimiento del Señor se verterá sobre la tierra como agua de los mares; y los ángeles de la gloria [de la faz del Señor] se alegrarán en él [...]. Durante su sacerdocio, los pueblos gentiles de la tierra abundarán en conocimiento y se verán iluminados por la gracia del Señor (Test Leví 18,2.4-5.9).

Ciertamente, la figura del sacerdote recibe su autoridad a la manera de un «carisma» que le condecora como guía litúrgico de la comunidad y quien, por su propia «naturaleza», propicia la justicia en la conciencia de los hombres. En 2 *Enoc*, Matusalén, hijo de Enoc, ha recibido la ordenación sacerdotal en voz de Dios durante una revelación en sueños, así como por un signo milagroso ante la comunidad. De esta manera, la actividad que cumple es garantía de una bendición ininterrumpida³⁹⁰:

A partir de aquel día, comenzó Matusalén a estar al pie del altar *ante la faz del Señor* y de todo el pueblo. Y *durante diez años consecutivos se mantuvo esperando la heredad eterna*, no sin amonestar convenientemente a toda la tierra y a todo el pueblo. Y no se dio el caso de un solo hombre que cambiara vanamente (su actitud) en relación con el Señor en vida de Matusalén. El Señor bendijo a Matusalén y se mostró complacido con sus sacrificios, con sus dones y con los (diversos) ministerios que (éste) desempeñó ante la faz del Señor (2 En 22, 1-3).

Recordemos que el jardín del Edén estaba custodiada por un par de querubines, quienes, como un puente entre lo divino y lo humano, habían sido puestos para evitar la entrada del hombre al Paraíso³⁹¹. Como un reflejo de dicha frontera, los querubines del

390 Como podemos observar, el sacerdote que ha recibido una cualidad sobrenatural se encuentra en correspondencia con la transfiguración igualmente sobrenatural y milagrosa de la tierra. En este sentido, queremos recordar lo desarrollado en el primer capítulo de este trabajo y hacer mención de la correspondencia que en la escatología irania existe entre el esplendor del alma individual y el esplendor de la Tierra: “Finalmente, la visión del paisaje terrenal que aureola el *Xvarnah*, la Luz-de-Gloria, así como la consistencia de los acontecimientos que se llevan a cabo en él, sólo visibles para el alma, anuncian una orientación escatológica: es el presentimiento que anticipa tanto la transfiguración final de la Tierra (*frashkart*) como el acontecimiento supremo de la escatología individual, el encuentro en la aurora del Yo celeste, el Ángel *Daēnā*, a la entrada del puente Chinvat. El hombre asume su naturaleza sofiánica como hijo de *Spenta Armaiti*, quien lo engendra a través de *Daēnā*, o bien, ésta es engendrada en el hombre” (Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, pp. 66-7).

391 Según nos informa Vita Daphna Arbel, el patrón mítico que subyace a esta figura se puede rastrear en diversas narraciones del cercano Oriente. Imágenes de puertas cerradas, entradas bloqueadas, cerrojos, etc., definen los límites entre los mundos celestial y terrenal. El intento por superar la disparidad entre lo divino y lo mortal es descrito mediante temas míticos como la confrontación con guardianes divinos. En el material bíblico encontramos el sueño de Jacob como ejemplo dominante en donde, luego de que ha visto una escalera que alcanza el cielo, el patriarca exclama: “¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo” (Gn 28,17). Asimismo, la imagen de los querubines que protegen el jardín del Edén (Gn 3,23-34) responde a este motivo. En 3 *Enoc* vemos que la hostilidad de los querubines no representa poderes malignos, sino que su misión es prevenir que adeptos no cualificados entren al séptimo palacio. El héroe místico que intenta penetrar este ámbito es detenido y cuestionado por los atemorizantes guardianes. Según vemos aquí es la propia esencia humana lo que se

Arca del Santo de los Santos, que se encontraban embozados por un velo bordado, sólo podían ser mirados de cerca en la celebración del Día de la Expiación, cuando el Gran Sacerdote entraba ataviado con vestimentas consagradas, significando la entrada al umbral donde la vida era generada y la muerte rechazada³⁹². Este acto constituye la «forma-sentido» que, mediante la deformación que el concepto de salvación del mito apocalíptico ejerce sobre la misma, establecería una causalidad directa como purificación-salvación. Tal como se observa en el *Testamento de Leví*, la presencia del «nuevo sacerdote» se encuentra es concomitante con el retorno de los justos al Paraíso:

Durante su sacerdocio, los pueblos gentiles de la tierra abundarán en conocimiento y se verán iluminados por la gracia del Señor. Durante su sacerdocio se eliminará el pecado, y los impíos cesarán de obrar mal [...]. Él abrirá ciertamente las puertas del paraíso y apartará de Adán la espada amenazante. A los santos dará de comer el árbol de la vida, y el espíritu de la santificación estará sobre ellos. Él atará a Beliar y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos espíritus. El Señor se regocijará en sus hijos y pondrá sus complacencias en sus amados para siempre. Entonces exultarán Abrahán, Isaac y Jacob. Yo me alegraré también y todos los santos se revestirán de alegría (Test Leví, 18, 9-14).

La contemplación del Santo de los Santos permitía expiar aquella contaminación de la tierra que el pecado de los hombres había provocado. A escala cósmica, la visión que Enoc tiene del Trono divino cumple una función soteriológica en el subsanamiento del mal cósmico que han provocado los Vigilantes por «setenta generaciones», es decir, desde los tiempos del Diluvio en la historia primaria, hasta la consumación de los días en el Juicio Final³⁹³.

considera un obstáculo.

392 Rachel Elior, «The Jerusalem Temple, the Representation of the Imperceptible», p. 135.

393 La función salvífica de Enoc estaba ya prefigurada desde el momento en que había sido llevado por Dios, librándolo de la muerte. El hecho de ocupar el número siete en la línea de patriacas antediluvianos lo convirtió en el paradigma de todos los símbolos que dentro del pensamiento judío evocaban la trascendencia. Siete eran los días en los que Dios había desplegado la Creación oponiéndola al caos y siete eran también los meses que comprendía el calendario litúrgico que regía los tiempos de siembra y cosecha, por lo que el siete simbolizaba, antes que nada, la cifra mediante la cual el vacío, la muerte y la esterilidad eran vencidos a favor de la abundancia, la vida y la fertilidad. El tabernáculo de la Alianza había sido construido en seis días con base en la visión que Moisés había tenido en el monte Sinaí respecto a los seis días de la Creación divina. Mientras que el día uno correspondía a la unidad primordial de Dios con su Creación, cuyo reflejo era el Santo de los Santos del Templo, el día segundo era concebido como el velo que cubría el tabernáculo y que separaba la creación invisible de la visible construida en los cinco días restantes. Respecto al patrón del tiempo sagrado y su relación con el rito, Mircea Eliade apunta que en la mayoría de las culturas primitivas, la celebración del Año Nuevo equivale a la celebración de una nueva cosecha. Esto ritos garantizan la continuidad del alimento, es decir la continuidad de la vida para la comunidad. La adopción del calendario solar es de origen egipcio. Otras culturas históricas, e incluso la egipcia en un cierto período de tiempo, adoptaron un calendario en parte solar y en parte lunar, consistente en doce meses de treinta días, al que se le añadían cinco días intercalares. La medición del tiempo y los tipos de calendario varían de una cultura a otra, lo importante es observar que todas ellas

La redención se expresa en términos que se remiten a la naturaleza del dilema. Si la tierra está contaminada a causa de todos los pecados cometidos por los hombres y los gigantes, su purificación permitirá que la Sabiduría resida nuevamente en la tierra. La redención última tendrá como señal principal el que la tierra vuelva a gozar de la Sabiduría divina, es decir, que Dios nuevamente vierta o despliegue su «Presencia» o aspecto inmanente en ella. Como vemos en el *Libro de las Parábolas*, este momento coincide con la llegada del Mesías escatológico para hacer justicia en la tierra:

Por esto fue elegido (el Hijo del hombre) y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad. Lo reveló a los santos y justos la sabiduría del Señor de los espíritus, pues reservó el lote de los justos porque aborrecieron y desearon este mundo inicuo, y aborrecieron todas sus obras y maneras en el nombre del Señor de los espíritus, por cuyo nombre son salvos, pues ha sido él el vindicador de sus vidas. En esos días estarán cabizbajos los reyes de la tierra y los poderosos que poseían el mundo por las acciones de sus manos, pues en el día de su angustia y estrechez no se salvarán. En manos de mis elegidos los pondré como paja al fuego, como plomo en el agua, y así arderán ante la faz de los santos y se hundirán ante el rostro de los justos, sin que se halle de ellos huellas. En el día de su angustia habrá tranquilidad sobre la tierra; ante él caerán y no se levantarán, ni habrá quien les tienda la mano y los levante, pues negaron al Señor de los espíritus y a su Mesías. ¡Bendito sea el nombre del Señor de los espíritus! (1 En 48,6-10).

Cabe mencionar que en esta primera fase del ciclo enóquico, la sabiduría no se explica en términos de vida eterna, pero sí de larga vida para aquellos elegidos que sobrevivan el Juicio definitivo de Dios. Asimismo, la escatología personal no está del todo desarrollada, pues el destino que espera a los muertos individualmente no tiene tanta relevancia como el destino que aguarda a la comunidad de elegidos cuando se cumpla el tiempo decretado por Dios. Las características de la vida en la era escatológica son, según expresa la orden delegada a Miguel en 1 En 10,17: la humildad en la justicia, la satisfacción en los hijos, el llegar a una vejez pacífica. Dios habla también de la alegría que brinda la siembra y la cosecha, es decir, el trabajo. Así pues, encontramos aquí el ciclo natural de la vida humana en la plena asunción del lugar que se le ha sido asignado para crecer y desarrollarse. Podríamos decir que el sentido de la

establecen un momento de fin y de principio, un momento de renovación, expiación, purificación que simboliza la regeneración de la vida. Esta renovación, especialmente en las civilizaciones históricas, presupone una Creación nueva, es decir, la repetición del acto cosmogónico, cuyo fondo es la abolición de la historia (*Cosmos and History*, pp. 51-53).

era escatológica mantiene aquí una concepción todavía apegada a la escatología profética (Is 65,20-25). Antes de los desarrollos apocalípticos que observamos en los escritos judíos a partir del s. I a.C., la primera apocalíptica aún confía en la tierra que fue dada al hombre en el inicio de los tiempos en espera de que Dios bajase en un futuro para habitar conjuntamente con el hombre; el cielo estaría de nuevo abierto, y la sabiduría caería como lluvia para hacer de la tierra un Paraíso³⁹⁴.

III.2.3 Retorno del pueblo a Jerusalén

Ya que hemos sondeado la significación que el símbolo místico aporta al concepto de salvación comprendida como «reinmanencia de Dios en su Creación y en el individuo»,

394 Lo que en el *Libro de los Vigilantes* se comprende como el *locus amoenus* era la misma tierra purificada y repoblada por la estirpe de Noé. Así lo vemos también en el *Libro de las visiones/sueños*: “Vi que era construido un trono en la tierra amena, y se sentaba en él el dueño de las ovejas, y el otro cogía los libros sellados y los abría ante el dueño de las ovejas” (1 En 90,20). Sin embargo, vemos en qué medida la concepción de los «dos eones» se va desarrollado hasta llegar a escritos como el *Apocalipsis de Elías*, en donde la promesa de salvación ya no sólo se comprende como un paso en el tiempo, sino como el traslado de los justos a un espacio distinto: “Entonces Gabriel y Uriel formarán una columna de luz y los conducirán a la tierra santa; les darán a comer del árbol de la vida y ellos se pondrán vestiduras blancas [...] Los ángeles velarán sobre ellos; no pasarán sed, ni el Hijo de la iniquidad podrá prevalecer contra ellos” (ApEl 4, 5-6). O bien en el *Apocalipsis de Adán*: “De nuevo el Iluminador del conocimiento pasará por tercera vez con gran gloria con el fin de establecer, de entre la descendencia de Noé y los hijos de Cam y Jafet, para él árboles que den fruto. Rescatará sus almas del día de la muerte, porque toda la creación que procede de la tierra muerta será sometida al poder de la muerte. Pero aquellos que piensan en su corazón según el conocimiento del Dios eterno no perecerán, porque no han recibido espíritu de ese mismo reino, sino que (lo) han recibido mediante [instrucción] de ángeles eternos de Set. Realizarán signos y prodigios para avergonzar a las potencias y sus arcontes” (ApAd 6, 1-5). Si observamos comparativamente, el dualismo que encontramos en el texto gnóstico y el dualismo que presentan la mayoría de los apocalipsis judíos de «línea enóquica», encontramos una diferencia en la manera en que se percibe la tierra. Para el primero, la tierra representa en sí misma el reino de la muerte, es decir, de la ignorancia del Dios verdadero, mientras que para el segundo, la tierra se encuentra contaminada y despojada de la Sabiduría divina, pero es posible que sea purificada en el albor de la era escatológica. Está claro entonces que para los gnósticos la redención no se refiere a salvar la brecha entre lo mundano y lo transmundano, sino a abandonar definitivamente la tierra, si cabe decir, «emigrando al cielo». El término escatología, tanto para los escritos proféticos como apocalípticos, ha de examinarse, pues se ha visto afectado por un excesivo apego a la etimología, cuando en su uso no se refiere propiamente al fin de la historia o del mundo sino, como veremos en el *Libro de los Vigilantes*, al momento en el que el mal será expulsado definitivamente, no sólo de la humanidad sino de la Creación entera. Este evento está, de alguna manera, predeterminado en lo que Paolo Sacchi ha designado como «mundo de enmedio», propio de los escritos apocalípticos. Si la profecía había planteado la idea de dos tiempos, un tiempo presente y uno por venir, la apocalíptica había desarrollado la idea de dos mundos, el visible y el invisible, en cierta medida contemporáneos. Según explica John J. Collins, la apocalíptica demuestra un mayor interés por las realidades ultraterrenas en la medida en que concibe la salvación futura como un ascenso de los justos a una forma de vida celestial, ya sea antes o después de muerte, donde las limitaciones humanas, en particular la limitación de la muerte, son superadas. Esta expectativa, explica el autor, es justamente la que distingue la escatología apocalíptica de la profética. Y es así porque el orden terrenal se caracteriza por la ausencia del orden cósmico y se sostiene en aguda discontinuidad con el mundo celestial y el mundo por venir («Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death»: Paul D. Hanson [ed.], *Visionaries and their Apocalypses*, pp. 63-5; 73).

y como «entrada de los justos a la tierra prometida», toca ahora referirnos a la vertiente histórica del concepto de salvación en su significación como «retorno del pueblo de Israel a Jerusalén». Bajo el «sentido-forma» de la expiación que hemos establecido anteriormente, será la ciudad y, dentro de ella, el Templo, los recintos que han de ser purificados para asegurar el gobierno de Dios y su ungido. Debemos, por tanto, remitirnos antes a los avatares históricos y teológicos que afectaron la comprensión de estos espacios sagrados³⁹⁵.

Según expone Ignacio Gómez de Liaño³⁹⁶, tras el Exilio, el nuevo modelo arquitectónico del Segundo Templo, que encontramos en los últimos capítulos del *Libro de Ezequiel*, se proyectó conforme a la distribución del diseño aaronita del tabernáculo, rompiendo así la continuidad con las directrices del Templo de Salomón y el culto monárquico³⁹⁷. Dado que el Arca había desaparecido, era ahora la «Gloria de Dios» la

395 Como informa Paolo Sacchi, (*Historia del judaísmo*, p.202), una vez que los judíos pudieron regresar a su tierra, según lo decretaba el edicto de Ciro de Persia en el año 537 a.C., el Templo fue reconstruido y durante un periodo considerable Jerusalén gozó del auspicio de los gobernadores persas. En el año 333 a.C. el Imperio Persa cayó en manos de Alejandro Magno, cuya estrategia de conquista había tenido como clave la imposición del nuevo régimen sobre las estructuras políticas imperiales de sus predecesores. Su breve pero efectivo mandato se caracterizó por el desarrollo de una red administrativa, militar y cultural que amalgamó el dominio de las ciudades recién adquiridas. Al morir Alejandro en el año 324 a.C., el gobierno de Palestina quedó en manos de sus sucesores, los Ptolomeos, cuya sede gubernamental se situaba en Alejandría. Durante este periodo, Jerusalén pudo mantener su autonomía religiosa mediante la articulación de la regencia sacerdotal al interior de Palestina y el Templo y la cooperación con el régimen ptolemaico. Sin embargo, a principios del s. II a.C., la dinastía seléucida, cuyos territorios comprendían Siria, Mesopotamia y Persia, emprendió una estrategia de conquista sobre Palestina hasta lograr su control hacia el año 200 a.C. Fue bajo este gobierno que se desencadenaron grandes confrontaciones al interior del pueblo judío, sobre todo dentro de la clase política sacerdotal. La imposición extranjera llegó a tal extremo que incluso el gobernante Antíoco IV Epífanes decretó en Jerusalén la prohibición de las más elementales normas judías como la circuncisión y el *sabbath*. La sublevación de los Macabeos, que tuvo como fin recuperar el Templo y las costumbres judías, trajo consigo un clima de inestabilidad y violencia, en donde muchas de las tensiones y expectativas largamente acumuladas finalmente explotaron. La comunidad judía se vio presa de un desgajamiento interno entre las facciones sacerdotales, con grupos que buscaron la salida a ese momento de intensa turbulencia mediante ideologías sectarias como fue el caso de la comunidad de Qumrán

396 Ignacio Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, visionarios judíos*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 216ss.

397 El texto de Ezequiel es anterior al 520-515 a.C., por lo que es ajeno a la situación de esos años. El profeta mismo, o algún fiel seguidor suyo, pensaba que el rey (*nasi*) debía tener una posición privilegiada en el Templo (Ez 44,3), el cual, no obstante, debía ser gobernado por un grupo específico de sacerdotes (descendientes de Sadoc). Ezequiel establece una liturgia fundada en una compleja teoría de lo sagrado (44,17ss) que tendría una impronta profunda en la sociedad a favor del sacerdocio, en donde sólo el sacerdote gozaría de autoridad para designar qué era lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro (44,23). El monarca, que en otro tiempo se consideraba dueño del Templo, tendría ahora un carácter de protector, y sus funciones, aunque importantes, estaría siempre aprobadas y controladas por el sacerdocio sadoquita. Influido en su juventud por la reforma de Josías, Ezequiel descarta al rey de su esquema ideológico y considera el cumplimiento de las leyes (más adelante Torah) como la única forma de salvación. El principio y garante de la salvación es Dios mismo; el monarca no es ya el representante de Dios en la tierra, pues la voluntad divina se manifiesta siempre idéntica en los mandamientos. El propio concepto de Alianza sufre una modificación en Ezequiel respecto a Josías, pues sus contenidos no pueden ser las leyes emanadas del rey. *Berit* «alianza» es el término que Ezequiel usa para indicar la estrecha relación entre Dios e Israel. Este pacto fue sellado en el momento mismo de la elección del pueblo. De ahí que la idolatría sea el pecado más importante para el profeta, pues rompe la Alianza con Dios (Paolo

que ocuparía directamente el espacio central del culto pero, todavía más importante, el nuevo Templo se concibió como un espacio que otorgaba plenos poderes a la hierocracia en demérito de la monarquía. Dicha intención se hizo claramente manifiesta al evitar las tendencias de adoración al sol que se practicaban en la zona occidental del santuario y al establecer el ritmo del novilunio como pauta de calendarización del rito. La sacralización de la *neomenia* tuvo que ver con la adopción del antiguo calendario babilonio, lo que comportaba también una redefinición del sistema religioso³⁹⁸. Si en otro tiempo Jerusalén era conocida como la «ciudad de David»³⁹⁹, bajo el gobierno hierocrático será identificada con el nombre «Yahveh está ahí» (2 Re 8,16.29; Jer 7,12)⁴⁰⁰. De esta manera, el poder de los saduceos no sólo abarcaba el Templo sino que

Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 70-3, 85).

398 La disputa entre calendarios prosiguió aún en los tiempos posteriores a la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. Así lo vemos en *3 Baruc*, donde la luna esta asociada con Satanás. En el tercer cielo, Baruc contempla la luna como una mujer sobre un carro tirada por bueyes y corderos que resultan ser ángeles. Sin embargo, la luna, que había sido creada hermosa, fue castigada por Dios, reduciéndosele sus días, por haberse asociado con Samael en cuerpo de serpiente y haber tentado a Adán en el paraíso (ApBar [gr] cap.9).

399 El primer Templo constituía un programa socio-político que cabe revisar de forma sucinta. El plan orquestado por los asesores teológicos del rey David había tenido como intención principal unificar el poder monárquico y sacerdotal en continuidad con la casta sacerdotal preisraelita de Melquisedec, rey de Salén (antigua Jerusalén) y sacerdote del baal cananeo El-Elyon. El nombre de dicho rey-sacerdote deriva de su predecesor Adonisedec. De esta manera, al tomar posesión de un antiguo territorio altamente venerado, la casa davídica fue muy hábil en legitimizar su poder. El monte Sión, sobre el cual Salomón había de construir el Templo, había tenido como patrón a El-Elyón, por lo que las características de esta divinidad como «señor del cielo y de la tierra» fueron también asimilados al dios Yahveh. La institución del santuario real se apoyaba en un cuerpo sacerdotal y profético estable que legitimizaba la continuidad del trono, y en donde los sacerdotes eran comprendidos como funcionarios que exaltaban la figura del rey ungido (Ignacio Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, visionarios judíos*, pp. 201-34). Recordemos que el Templo de Jerusalén había sido construido bajo las órdenes del rey Salomón a partir de una revelación divina concedida a su padre, el rey David. Esta revelación tenía como base la consideración del ciclo solar, el cual regía las cuatro estaciones, así como la escala de siete días, correspondientes a los siete días en los que Dios había creado el mundo, que marcaban la pauta de la celebración de los cincuenta y dos *sabbath* anuales, los jubileos, y todos las festividades del año litúrgico. Mientras que la división en cuatro correspondía al orden tangible de la naturaleza, la periodización en una escala de siete se ceñía a un misterioso decreto divino por el cual se había regido la Creación sin que hubiera testimonio del mismo en la naturaleza. Esta era la esencia del calendario litúrgico guardado en el Templo como fundamento del culto real. El servicio de los sacerdotes, los tiempos y simbolismos de la liturgia estaban regidos por las fases del ciclo solar y la periodización en siete hacía patente la relación entre el orden divino y la experiencia humana. Los siete días también correspondían al lapso de siete meses que transcurrían desde la Fiesta de Pascua el día catorce del primer mes *Nissan*, pasando por la fiesta de las Primicias en el segundo mes *Sivan*, las Siete semanas o Pentecostés en el tercer mes, hasta concluir con la celebración del Día de la Expiación el día diez del mes séptimo *Tishrí*, de acuerdo con el llamado calendario civil. Este ritmo era el ritmo eterno ordenado por Dios y, como lo demuestra la primera apocalíptica enóquica, era el ritmo que debía prevalecer por encima de los avatares de la historia. Otra referencia ilustrativa en donde los ritmos de la «historia sagrada» se miden según la periodicidad del número siete la encontramos en el *Apocalipsis de las Semanas* (1 En 93).

400 Véase la doctrina deuteronomista del nombre divino en Dt 16,2, Ez 23,20-21. Las fronteras de los pueblos habían sido fijados según el número de hijos de *'elohim*, siendo la porción de Yahveh la que correspondía a Israel, su pueblo elegido. Según expone Margaret Barker, lo anterior significa que Yahveh

comprometía a la ciudad entera y al país completo, bajo un proyecto de adoctrinamiento arquitectónico-político.

Así pues, la continuidad del culto en un espacio preciso había sido afectada considerablemente, por lo que en el periodo postexílico se fue conformando una tradición que remitologizaba y escatologizaba los elementos centrales de la liturgia, en donde la memoria de la gloria pasada del Primer Templo iba transitando paulatinamente hacia una promesa futura⁴⁰¹. La visión del profeta Ezequiel de la *Merkabah* o carroza divina (Ez 1)⁴⁰² significó el punto de partida de toda una corriente especulativa que

era uno más de los hijos de Dios en quien había sido encomendada la nación de Israel. A partir del s.V a.C., la pronunciación del nombre de Dios Yahveh (YHVH) había sido prohibida terminantemente, restringiéndose al contexto del culto o, en caso de tratarse de un juramento solemne («The Great High Priest», artículo presentado como lectura pública en la Birgmingham Young University, Mayo 9, [2003], 65-80, p. 67). Este dato nos brinda un panorama interesante en relación con las modificaciones teológicas que acaecieron a partir de la reconstrucción del Templo. Sin bien el nombre no debía ser pronunciado vanamente, pues en sí mismo portaba un poder eficaz, el cambio de uso del nombre tuvo también que ver con un proceso de sincretismo cultural. Así pues el Dios nacional era ahora «el Dios en Jerusalén» o el «Dios del Cielo», siendo éste último un apelativo que lo asimilaba con el dios de los pueblos sirios y persas. Para el tiempo en que los griegos arribaron a Palestina, el término abstracto «Dios» pudo ser comprendido mediante su homólogo *ho Theos*, o *to Theion*, lo divino. Los mismos griegos influenciaron la manera de expresar de forma abstracta el nombre de Dios en los escritos sapienciales judíos. Los judíos helenizados, al traducir los términos como *Adonai* (Mi señor, lectura del tetragrámaton YHVH) empleaban el término de uso standar *Kyrios*, que significaba autoridad o postestad, incluso en contextos no religiosos. Desde el s. III a.C., los judíos comenzaron a referirse a su propio Dios como *Hypsistos*, el «Más Alto» (Elias J. Bickerman, «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone et David Satran (eds.), *Emerging Judaism*, p. 42)

401 Paul Hanson señala que, tras el Exilio, surgieron dos partidos de acuerdo con la imagen de restauración a la que se orientaran: el grupo de los saduceos, quienes depositaron sus esperanzas en la reconstrucción del Templo con base en el modelo de Ezequiel, y un grupo heterogéneo compuesto por seguidores del Segundo Isaías y disidentes levitas. Mientras el partido sadoquita aceptó el vasallaje rendido al imperio persa, depositando sus energías en el restablecimiento del Templo y del culto, los seguidores del Segundo Isaías apostaron por una imagen mítica de restauración en la que Yahveh intervendría para vencer a los enemigos *dentro* y fuera de la comunidad judía. Los herederos de este profeta se vieron dentro de un clima que muy poco auguraba sobre que Israel fuera a ser restaurado a la manera de un final glorioso en el marco político. A los ojos de este grupo, las promesas del Segundo Isaías habían fallado debido a la corrupción del partido sacerdotal regente. De esta manera, el pesimismo histórico dio pie a apostar por un triunfo en el plano cósmico. Podría decirse que los disidentes comenzaban hablar de dos órdenes: un antiguo orden de corrupción y un nuevo orden santificado. La salvación se comprendió como la liberación de un estado caído hacia una nueva dimensión que devolvería al hombre a la seguridad de su estado antes de su caída en la corrupción («Old Testament Apocalyptic Reexamined»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, pp. 46-9).

402 De acuerdo con Vita Daphna Arbel, tanto en fuentes documentales como icnográficas del antiguo Cercano Oriente, los dioses y las diosas son frecuentemente visualizados como conductores de carrozas mientras viajan, las cuales frecuentemente guardan asociaciones meteorológicas, tales como nubes, tormentas y vientos. De acuerdo con un documento del siglo VII a.C., el dios Utu se muestra montado en su carroza atravesando el cielo de día y de noche. En un himno dedicado a Iskur, el dios es ilustrado como «aquel que cabalga la tormenta». Adad es conocido mediante el título «jinete de nubes». Asimismo, en uno de los textos tardíos de Atrahasis, héroe babilonio, el dios Adad avanza sobre los cuatro vientos mientras se aproxima el Diluvio. En fuentes ugaríticas, el dios Baal es representado en su carroza alada e, igualmente, bajo el epíteto del que «monta sobre las nubes». Dentro de la tradición bíblica, este motivo aparece en Sal 68,5; 18,11, 65,12; 2 Re 2,11-12; Hab 3,8 y 15. En 1 En 14,8, Enoc declara «He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso esterlar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebatában raudos, levantándome a toda prisa (y llevándome) al cielo». El misticismo de Hekhalot asocia el término «carroza» con el concepto místico de la esfera divina. Varias

mucho tiempo después desembocó en las primeras expresiones místicas judías con los textos de *Hekhalot*⁴⁰³. Aquella primera visión de Ezequiel tuvo una influencia decisiva en los herederos de la profecía del periodo del Segundo Templo, en quienes se presentó una paulatina tendencia a optar por el elemento visionario y cósmico, sobre el realista e histórico⁴⁰⁴. De esta manera, no sólo la visión del Trono⁴⁰⁵, sino la configuración de un

descripciones se alimentan del material mitológico asociado a las «carrozas divinas» a través de las cuales Dios viaja a través del cosmos (*Beholders of Divine Secrets*, p. 115). De esta manera lo vemos en *3 Enoc*: “Cuando me tomó de entre los pertenecientes a la generación del diluvio, el Santo, bendito sea, me hizo ascender en las alas del viento de la *Šekinah* al firmamento (*raqiaʿ*) altísimo y me introdujo en los grandes palacios que están en lo alto del firmamento de *Arabot*, donde se encuentra el glorioso trono de la *Šekinah*, la *merkabah*, las tropas de la cólera, los ejércitos del furor, los *šin ʿanim* de fuego, los llameantes querubines, los *ʿofannim* ardientes, los ministros llameantes, los *hašmallim* relampagueantes y los radiantes serafines. Y allí me colocó para atender día tras día al trono de la gloria” (3 En 7, 1). Asimismo, en el *Testamento de Abrahán* encontramos un ejemplo de esta figura: “Oído esto, el Altísimo da instrucciones al Príncipe Miguel y le dice: –Coge una nube de luz y ángeles que tengan dominio de los carros. Baja, toma al justo Abrahán sobre un carro de querubines y remóntale a los aires del cielo para que vea toda la tierra habitada” (TestAbr A 9,8).

403 A este respecto Rachel Elior («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 23-25) nos ofrece una detallada descripción. Dentro del Templo de Salomón, el «Mar de bronce» se sostenía sobre cuatro tríadas con figura de buey en dirección a los cuatro puntos cardinales: tres mirando al norte, tres al oeste, tres al sur y tres al este. Se habían construido también diez basas de bronce, las cuales tenían paneles sobre los que había leones, búeyes, palmeras y querubines. Cada basa tenía cuatro ruedas de bronce y ejes de bronce. Las cuatro ruedas estaban bajo los paneles, y su forma era como la forma de la rueda de un carro, todo de metal fundido (1 Re 7, 23-37). Estos elementos, juntos con los querubines recubiertos de oro, cuyas alas se tocan (1 Re 6,23-28) se transformaron en la visión del sacerdote exiliado Ezequiel en la imagen de una gran nube con brillos y fuego alrededor, dentro de la cual se percibe «la apariencia de las cuatro figuras vivientes» (*hayyot*) con sus alas, destellando como «bronce fundido» y cuyas caras tenía la figura de la cara de un hombre, un buey, un león y un águila y sus alas se tocaban unas con otras (Ez 1, 4-11). Las cuatro ruedas (*ofannim*) de las basas en el Templo (1 Re 7,32-33) se convierten en la visión de Ezequiel en cuatro ruedas celestiales: “Miré entonces a los seres: había una rueda en el suelo al lado de los cuatro costados. El aspecto de las ruedas y su estructura era como el destello del crisólito. Tenían las cuatro la misma forma y parecían dispuestas como si una rueda estuviese dentro de la otra. En su marcha avanzaban en las cuatro direcciones; no se volvían en su marcha. Su circunferencia era enorme, imponente, y la circunferencia de las cuatro estaba llena de destellos todo alrededor. Cuando los seres avanzaban, avanzaban las ruedas junto a ellos, y cuando los seres se elevaban del suelo, se elevaban las ruedas. Donde el espíritu les hacía ir, allí iban, y las ruedas se elevaban juntamente con ellos, porque el espíritu del ser estaba en las ruedas” (Ez 1,15-21). Los querubines alados del Templo se convierten, en la segunda versión de la visión de Ezequiel, en querubines alados con cuatro caras (de querubín, de hombre, de león y de águila) sostenidos sobre cuatro ruedas que son identificadas con las cuatro figuras vivientes (*hayyot*) (Ez 10; 8,3). Estas figuras fueron retenidas también en la imagen de la *Merkabah* celestial. Tal parece que la metamorfosis celestial de los objetos rituales del Templo terrenal responde a la intención de preservar el perdido servicio y mantener un eco de esa memoria histórica a través de la realidad textual. Los autores de *Hekhalot* que atendieron la visión de la *Merkabah* de Ezequiel transformaron a los seres visionarios, que originalmente estaban asociados con el ritual del Templo terrenal, en partícipes del ritual en el Templo celestial. Los *hayyot*, querubines y *ofannim*, que son descritos en la visión de Ezequiel, como moviéndose en muchas direcciones, así como el ruido de sus alas que es semejante al ruido de muchas aguas en tempestad, son concebidos en la tradición de *Hekhalot* en la figura de los sacerdotes celestes que tocan, cantan y entonan delante del Trono de Gloria (*Synopsis* pars.103, 161). La ceremonia celestial es descrita mediante la combinación de los seres visionados en la carroza de la visión de Ezequiel, que están indirectamente afiliados con el ritual del Templo, y con descripciones del servicio de los sacerdotes y levitas, directamente conectados con el ritual del Primero y Segundo Templos.

404 Como expone Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 105-107) este giro tiene que ver también con la propia representación de la imagen de Dios. Si bien en las tradiciones deuteronomías la tendencia anicónica intenta despojar a Dios de toda imagen antropomórfica, la cual excluye también la referencia a una

Templo y culto celestiales ya estaban desarrolladas para el tiempo en que se produjeron los escritos apocalípticos⁴⁰⁶. De acuerdo con esta doctrina, Jerusalén había sido creada

relación de posesión entre Dios y un espacio de residencia, la tendencia antropomórfica que encontramos en otros registros se vale de tradiciones mitológicas comunes al cercano Oriente en donde la imagen de Dios se construye en relación también con un espacio de residencia. Estas descripciones son frecuentemente seleccionadas y aplicadas en el misticismo de Hekhalot y Merkabah, en donde el concepto dominante de Dios es el de un rey todopoderoso. Las nociones de este reinado no son concebidas como una metáfora abstracta o un concepto simbólico; son expresiones de una realidad concreta manifestada de varias formas. Dios realmente «reside» en el cielo en medio de sus ilustres palacios, asombrosos tronos, carros reales, desplegando su autoridad sobre todos los poderes divinos. Los palacios celestiales no son concebidos como templos terrenales, construidos por seres humanos como lugares de veneración, sino como estructuras diseñadas para funcionar como residencia de los dioses. Estos palacios son frecuentemente considerados como modelos arquetípicos de los templos terrenales. Así, Gudea, el rey de la ciudad de Lagash, construye su templo en concordancia con las estrellas o el «plan divino», revelado a él por el dios Ningirsu. Descripciones en *Enuma Elish* ilustran esta conexión, describiendo el templo de Babilonia en paralelismo con el palacio celestial, Esharra. Un elaborado sistema administrativo sirve al alto dios en su palacio a la manera de seres divinos menores que asisten a Dios en su corte celestial como personificación de fuerzas naturales o conceptos morales. Por ejemplo, en Mesopotamia, el dios Ishkur (Adad) envuelve el poder de las tormentas, el dios Gibil (Girra) representa el fuego en todos sus aspectos, el dios Nanna es el dios de la luna; el dios Utu personifica el poder del bien y la justicia. El término principal en hebreo para referirse a palacio (*hekhal*) es usado para denotar tanto la residencia de un rey humano (1 Re 21,1; 2 Re 20,18, 39,7) como de Yahveh (Mic 1,2; Hab 2,20; Sal 11,4; 18,7; 36,9). La conexión entre el Templo como lugar terrenal de residencia de Yahveh y el cielo como su morada celestial son evidentes en las fuentes post-exílicas, tal como el Salmo 48, que concibe el Monte Sión como un *axis mundi* y a Dios situado en su cúspide.

405 Nuevamente nos apoyaremos en la información proporcionada por Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 112-115). La imagen del trono es una manifestación concreta y visible de *status* divino y autoridad en las tradiciones mitológicas de Mesopotamia. Un texto ugarítico describe los «tronos divinos» como objetos de devoción cultural. Referencias a tronos vacíos como imágenes de la divinidad aparecen también en numerosos registros iconográficos de Mesopotamia que datan de un periodo anterior a la Edad del Hierro. Representaciones de tronos vacíos con alas, conocidos como «tronos esfinge» son otro ejemplo de esta imagen. «tronos-esfinge» fueron encontrados cerca de Sidón, Tiro, Siria Larissa y Beth-Shean como objetos de adoración en sí mismos o como objetos que revisten de *status* divino a quien haga uso de ellos. Un atributo adicional de estos tronos es su cualidad móvil. En un himno dedicado a Enlil, su trono es imaginado como un objeto dinámico sostenido en el aire. Referencias bíblicas al trono se encuentra en 1 Re 22,19; Dan 7,9-10; Ez 1,26; 10,1. De forma similar, el trono funciona como un símbolo concreto del orden divino después de la victoria de Dios sobre las fuerzas del caos (Sal 93,1-2). Asimismo, es importante el trono de querubines vacío en el culto del primer Templo en Jerusalén (1 Re 6,23-28). En el misticismo de Hekhalot y Merkabah, el trono, un signo visible del poder divino, es en muchos casos personificado y funciona casi como un ser independiente. En algunas ocasiones recibe alguna forma de devoción, que es puesta aparte de aquella dedicada a Dios (*Hekhalot Rabbati*; Synopse 94). Como vemos en Is 6,3, una función importante de algunos ángeles es transportar el trono. Estos ángeles son descritos como portadores o sirvientes del trono.

406 Michael Stone, «New Light on the Third Century»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, 86-105, p. 90. De acuerdo con lo expuesto por Rachel Elior («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 44-5), hacia el final del periodo del Segundo Templo hay una tendencia a romper los marcos históricos de veneración, así como a adoptar concepciones espirituales y cósmicas del Templo y su culto. Varios aspectos de esta tendencia son representados mediante la idea del Templo y la Jerusalén celestiales, así como por la transferencia de la adoración a Dios al mundo de los ángeles. Referencias a un sacerdocio angélico, a ceremonias en el Templo celestial, así como a sacrificios espirituales, pueden ser encontrados en la literatura apócrifa, en las enseñanzas rabínicas y en los escritos de la secta judía del desierto. En ésta última, la tendencia recibe una expresión radical. En varios de sus escritos encontramos una renuncia a participar de los oficios del Templo en Jerusalén, ante lo cual surgen dos respuestas. La primera desarrolla el concepto de la propia congregación como un Templo (el «Templo del hombre»), mientras la segunda desarrolla una compleja concepción del sacerdocio desprovisto de Templo, mediante la veneración directa hacia el Templo celestial en cooperación con los ángeles que oficiaban en los *Hekhalot* superiores. Esta última es expresada en el texto «La canciones del sacrificio del Sabbath», el cual establece un estrecho paralelismo entre el sacerdocio terrenal y el celestial. Descripciones de este

antes de la creación del mundo, se reveló a Adán antes de su pecado, a Abrahán en la visión de la Alianza, a Moisés en el Sinaí. De ahí que, aun con toda su gloria, el Templo y la ciudad terrenos no podían cumplir un papel de envergadura cósmica, pues éste estaba reservado al Templo celestial⁴⁰⁷.

sacerdocio se inspiran, por un lado, en el Templo y el culto y, por otro, en la visión de la Merkabah de Ezequiel. Los ángeles son llamados *Kohanei Korev* («sacerdotes del santuario interior») en paralelo con las obligaciones de los sacerdotes del Templo, así como con el culto de los levitas en el orden de los sacrificios. «Las canciones del Sacrificio del Sábado» reflejan la cooperación cultural entre los miembros de la Yahad (lit. «comunidad») con los ángeles en el Templo celestial. Aun cuando la espiritualización del Templo por parte de la literatura apócrifa y de Qumrán tomó lugar cuando el Templo todavía existía, la referencia a los santuarios celestiales en la literatura de Hekhalot aparece sólo después de su destrucción. Ésta última adopta la veneración de los ángeles en el Templo celestial como prototipo de la veneración de los que «descienden a la Merkabah», al igual que el servicio de los ángeles en la descripción de la tradición de Merkabah funciona como paradigma del servicio en el Templo terrenal. El servicio sacerdotal en el Templo terrenal y la entrada al Santo de los Santos corresponden a las canciones de adoración de los ángeles en el santuario celestial y su actividad ritual ante el Trono de Gloria.

407 Michael Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, pp. 432-433. En apocalipsis de tipo histórico redactados con posterioridad a la destrucción del Segundo Templo encontramos esta misma idea. Tal es el caso del Apocalipsis siríaco de Baruc (2 *Baruc*) cuya datación se remite al s.I d.C: “Este edificio que ahora está edificado entre vosotros no es el que se reveló junto a mí y que fue preparado desde el principio cuando concebí hacer el paraíso, y el que mostré a Adán antes de que pecase. Cuando desobedeció el mandato, lo despoje de él como también (lo despoje) del paraíso. Tras esto se lo mostré a mi siervo Abrahán durante la noche entre las partes del sacrificio. También se lo mostré a Moisés en el monte Sinaí, cuando le enseñé la imagen del tabernáculo y todos sus utensilios. Ahora está guardado a mi lado, como el paraíso: marcha, pues, y haz como te he ordenado” (ApBar 4, 3-7). La importancia de la trascendentalización del Templo y el culto puede verse mejor a la luz de las concepciones comunes al Oriente semítico respecto al Templo (terrenal) como *axis mundi*, es decir, una edificación que conecta los ámbitos principales de la geografía mítica. De acuerdo con Mircea Eliade (*Cosmos and History*, pp. 12-18) respecto al patrón mítico del *centro*, éste puede ser formulado mediante los siguientes rasgos: es una montaña sagrada situada en el centro del mundo en donde el cielo y la tierra convergen; todo templo, ciudad, residencia real es una montaña sagrada, por lo que también se considera un centro. Es un *axis mundi*, es decir, que la ciudad sagrada o el templo se consideran un punto de unión entre el cielo, la tierra y el infierno. El camino hacia el centro es arduo y lleno de obstáculos, pues significa que se pasa de una existencia irreal, profana, a una existencia sagrada, real, perdurable. Así, cada creación repite el acto cosmogónico que va del caos al cosmos, y todo lo que se funda tiene lugar en el centro del mundo. Según expone Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 84-87), en el poema *Enuma Elish*, el dios Marduk construye su templo en Babilonia, el cual une los tres ámbitos cósmicos, Cielo, Tierra e Inframundo (*Apsu*), estableciendo una comunicación entre los dioses superiores e inferiores. Su nombre, Esagila significa literalmente «la casa que sostiene su cabeza en alto». Títulos de otros santuarios babilonios se adhieren al mismo principio. Así, el templo del dios Anu en Uruk es designado como «El palacio de Cielo y el Inframundo»; el ziggurat en Borsippa es conocido como «La casa que reúne los siete cielos y el Inframundo»; el ziggurat del dios Adad en Assur es «la casa donde el cielo y la tierra se unen». Asimismo, referencias a la imaginación mítica de los pilares cósmicos están presentes en varias fuentes bíblicas. El *Libro de Job*, por ejemplo, declara: “Los pilares del cielo tiemblan y se desconciertan ante su reproche” (26,11). En el Salmo 11,4, el templo es descrito como un polo entre el cielo y la tierra: “Yahveh está en su templo santo, su trono en el cielo”. O bien, la imagen mística que aparece en el sueño de Jacob cuando ve “una escalera afianzada en la tierra cuya cima alcanza los cielos” (Gn 28,12). En escritos pertenecientes a la tradición mística de Hekhalot y Merkabah, este motivo continuó desarrollándose. Así, *Hekhalot Rabbati* describe un *axis mundi* sobre el cual el universo se ha construido. La imagen consiste en una escalera que se sostiene en la tierra y conduce al cielo y al trono de Dios. *Hekhalot Zutarti* exhibe una imagen conceptual mediante el término *bandaba*, un polo cósmico establecido en el principio de los tiempos, anterior a la creación del cielo y la tierra. Concomitante con esta figura es el patrón mítico de «una nostalgia por el paraíso» (Mircea Eliade), es decir, el deseo de trascender la condición humana, retornar a un pasado mítico perfecto, recobrar una forma directa de comunicación con Dios e incluso obtener un estado de existencia divina. Podemos encontrar numerosos registros bíblicos que expresan los ecos del Edén asociados con Canaán o Sión. En este sentido, estos lugares e instituciones se convierten en

Dicha tradición mitopoética consideraba el culto en el Segundo Templo como una etapa de decadencia respecto al culto en el Primero, por lo que la verdadera esencia del sacerdocio había tenido que ser preservada en su dimensión espiritual o transhistórica en espera del tiempo en que el Gran Sacerdote eterno advendría para reactivar el culto verdadero⁴⁰⁸. En el *Testamento de Leví* siete⁴⁰⁹ ángeles consagran a Leví como sacerdote celeste:

Cuando pasaron setenta días tuve allí una visión como antes. Vi a siete hombres,

los focos concretos de aquella esperanza.

408 Según indica Crispin H. T. Fletcher (*All the Glory of Adam*, pp. 13-17), aun cuando se cuenta con textos importantes en donde el rey o el mesías monárquico ostenta características angélicas o divinas, éstas son sobrepasadas en significación y número por aquellos en donde es el sacerdocio el que es divino o angelomórfico. Uno de los textos más importantes que legitiman esta creencia es Malaquías 2, 5-7 en relación con Leví: “Sabréis así que yo os dirigí esta advertencia para que se mantuviera mi alianza con Leví, dice Yahveh Sebaot: Mi alianza con él era de vida y paz, y se las concedí; era de respeto, y me respetaba reverenciando mi Nombre. Su boca transmitía la Ley de verdad, no había en sus labios maldad; en paz y en rectitud caminaba conmigo, y a muchos recobró de la culpa. Los labios del sacerdote guardarán el saber y la Ley se busca en su boca, pues es el *mensajero* de Yahveh Sebaot”. En donde «mensajero» en hebreo bien puede tener el sentido de «ángel». Este texto fue ampliamente interpretado en los círculos sacerdotales con el sentido de que el sacerdote poseía una identidad ontológica semejante a la de un ángel. La influencia de estas ideas en la teología sacerdotal fue amplia. Filón y los rabinos comparten una tradición en donde *Levítico* 16,17 es tomado en el sentido de que el Gran Sacerdote no es un hombre, sino un ser angélico. Así pues, aunque la idea de un sacerdocio angélico es particularmente estimado por los círculos místicos y apocalípticos, ejemplificados por la comunidad de Qumrán, dicha teología era conocida más allá de estos círculos. Lo vemos, por ejemplo en la *Cartas de Aristeas*, en donde el sacerdote es considerado como una figura angélica ante cuya presencia el fiel se encuentra como ante un «ser de otro mundo».

De acuerdo con la información que nos proporciona Rachel Elior («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 17-20) además de sus funciones litúrgicas en relación con el sacerdocio y el Templo, la descripción del séquito de ángeles está influenciada por la estructura de corte en el Palacio y por el comité militar del periodo persa tardío. Así, los ángeles toman parte también en el manejo de la Creación, de acuerdo con lo ordenado por la divinidad, en el cumplimiento de su «vocación histórica». Sin embargo, mientras que en la literatura apócrifa los ángeles aparecen generalmente dentro de un marco apocalíptico y están vinculados con la exégesis escatológica, en la literatura de Hekhalot no están normalmente asociados con algún otro objetivo más allá de la contemplación mística o la relación mágica. Aquí, cumplen un rol activo en la experiencia mística y expresan la realidad exaltada del Templo celestial que es revelada a los místicos. Por su parte, en la literatura de Qumrán encontramos una función singular, pues los ángeles se consideran cofrades de la hermandad terrestre de la *Yahad*. De ahí que participen en los planes de la Guerra del Final de los Días entre los hijos de la luz y la oscuridad, determinando el destino de la secta al final de los tiempos. En la tradición gnóstica temprana, los poderes celestiales llamados «arcontes» o «príncipes» se relacionan con la estructura del pleroma celestial, con diversos mitos cosmogónicos, y con una postura dualista sobre el cosmos.

409 Los estudios sobre cosmología babilonia y mesopotámica han destacado la importancia del número siete como una cifra clave para usos mágicos, sin que necesariamente correspondiese a un razonamiento científico acerca de los siete planetas. Al parecer, las prácticas mágicas que se apoyaban en esta cifra, dentro de las tradiciones sumeria y babilonia, guardaban una estrecha relación con el uso que se le da en el *Testamento de Leví*, en donde la importancia de los cielos recae menos en lo que cada uno contiene o significa que en el número mismo. Seguramente el modelo de los tres cielos, que se relacionan con el castigo de los malvados, presente en la primera recensión, fue completado sin dificultad con los cuatro cielos santos superiores (Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, pp. 28-30).

vestidos de blanco, que me decían: –Levántate; cúbrete con la vestidura sacerdotal, la corona de la justicia, el pectoral de la sabiduría, el manto de la verdad, la diadema de la fe, la mitra del signo y el *efod* de la profecía. Cada uno de ellos llevaba un objeto, me lo colocaron y me dijeron: –Desde ahora eres sacerdote del Señor, tú y tu descendencia para siempre (8,1-3).

En este mismo escrito, atendemos a la acusación del sacerdocio impuro en el que puede apreciarse con toda claridad la relación de causalidad entre «impureza moral» (en este caso se trata de pecados tales como el fraude y de índole sexual) y la expulsión y diáspora consiguientes:

Saquearéis las ofrendas del Señor, robaréis de sus porciones, os apropiaréis de lo más selecto antes del sacrificio, devorándolo luego con prostitutas, llenos de desprecio (por la ley divina). Enseñaréis por avaricia los mandamientos del Señor, profanaréis a las mujeres casadas, mancharéis a las vírgenes de Jerusalén y os uniréis a prostitutas y adúlteras. Tomaréis como mujeres a las hijas de los gentiles, purificándolas con una purificación ilegal, y vuestra unión será como las de Sodoma y Gomorra, por la impiedad. Os hincharéis de orgullo por vuestro sacerdocio, insolentándose contra los hombres. Y no sólo eso, sino incluso contra los mandamientos de Dios; llenos de orgullo, os burlaréis de lo santo entre risas y desprecio. Por todo ello, el templo que se elegirá el Señor quedará desierto y profanado; vosotros seréis conducidos a la esclavitud entre las naciones. Seréis para ellos abominación, y el justo juicio de Dios os condenará a oprobio y vergüenza eternos y todos los que os vean huirán de vosotros. Si no fuera por Abrahán, Isaac y Jacob, nuestros antepasados, ni uno sólo de mi descendencia quedaría sobre la tierra (TestLeví 14,5-8 -15,1).

Según la descripción del Templo construido por Salomón en siete años (1 Re 6,38), cada uno de los motivos de la decoración como flores, hojas de palmera, querubines, todo cubierto de oro, intentaban reflejar el esplendor del jardín del Edén cuando Dios habitaba conjuntamente con el hombre. El santuario y el Templo de Jerusalén eran el reflejo terrenal de ese otro Templo a escala cósmica al que el pueblo debía dirigir sus oraciones. El Templo, al igual que la Creación, eran las expresiones cósmicas de la soberanía de Dios ante el caos, y los ritos de la liturgia judía hacían manifiesta esa lucha entre la pureza y la impureza, la vida y la muerte, el orden y el caos. Al igual que Dios realizó su obra en una escala de siete días, los ritos agrícolas se ceñían a una detallada concepción del momento y espacio precisos con base en series de siete tiempos que significaban la vida estructurada, el crecimiento orgánico, la fertilidad y la bendición de la tierra. Por su parte, el mal evocaba lo que no tenía tiempo ni lugar, lo caótico y desértico, la esterilidad y la muerte. De ahí que las imágenes del Paraíso que Enoc contempla en 1 En 24,1-4 son análogas a las del Templo de Salomón en 1 Re

5,6. De alguna manera, estamos ante un modelo metonímico en el que la secuencia Arca-Templo/ Árbol de la vida-Paraíso/ Creación, constituye el perímetro santificado de Dios⁴¹⁰.

Cuando Enoc llega al valle de los siete montes magníficos (1 En 24-25) contempla el monte de fuego que llamea día y noche, tal como ardía el fuego consagrado a los sacrificios en el Templo. En la cima del monte se encuentra algo que parece el asiento de un trono, rodeado de siete árboles aromáticos, en clara analogía con las maderas preciosas del bosque del Líbano que Salomón pidió traer para cubrir los interiores del santuario, y las resinas que, según el *Libro de los Jubileos*, habían sido extraídas de los siete árboles del paraíso. Miguel explica a Enoc que ese trono es el que espera al «Santo, Gran Señor de la gloria y Rey Eterno», cuando descienda a favorecer a la tierra. De esta manera, el trono de Dios recobra su dimensión original como centro del jardín del Edén, donde la Creación misma vuelve a ser comprendida y valorada como el auténtico Templo en el que «Rey eterno» ha de ser venerado⁴¹¹. El árbol excelente (símbolo del Mesías) que se encuentra al lado del trono –y que es análogo al candelabro de siete brazos o *Menorah*–, explica Miguel, será dado a los elegidos por sus frutos: “Entonces se alegrarán con júbilo y se regocijarán; en el lugar santo entrarán con su aroma en sus huesos y vivirán sobre la tierra una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo” (1 En 25,6).

410 Crispin H. T. Fletcher Louis (*All the Glory of Adam*, pp. 17-19) señala que en el apócrifo *Adán y Eva* encontramos a Adán declarando que ha perdido su «gran gloria» con la que estaba investido antes de la Caída. De acuerdo con el texto latino *Vita Adae et Evae*, los primeros padres habrían ingerido alimentos angélicos antes de su expulsión (4,1-2) y Adán era venerado en virtud de ser el portador de la imagen divina (caps.12-16). Se puede decir que, al menos a partir de la recensión griega de este texto, una fase judía de su desarrollo consideraba la identidad trascendente de la humanidad primigenia como específicamente sacerdotal. En el primer capítulo del texto griego, Abel recibe el nombre de Amilabes (1,3) el cual sería una corrupción del hebreo מַעֲלֵי לְבוֹשׁ «aquél que porta las vestimentas» o מַעֲלֵי לְבוֹשִׁי «aquél que porta mis vestidos». Esto confirmaría la tradición de que Adán no portaba vestidos de piel (עֹר: Gn 3,21) sino de luz (אֵר). La idea de un vestido que es adámico y a la vez sacerdotal se encuentra en Ez 28,12-19, en donde se habla del rey de Tiro como “lleno de sabiduría y perfecto en belleza” (מֶלֶךְ חָכְמָה וְכָלִיל יָפִי). No sólo está situado en Edén, sino que porta las mismas piedras preciosas del Gran Sacerdote de acuerdo con la tradición sacerdotal de Ex 28; no tiene culpa y se sitúa en la montaña de Dios, caminando entre las piedras de fuego hasta que es echado por su iniquidad. La asociación del Templo y el Paraíso se extiende en la literatura post-bíblica, incluidos aquellos textos encontrados en Qumrán (*Jub* 3:8-14, 27; 8:19; 1 QHa 16:4-37; 4Q500 frag. 1; 4Q265 7 ii 11-17). Lo anterior se encuentra enmarcado en la tradición de Gn 2-3, que se vincula con los simbolismos y tradiciones del Templo. La imagen idealizada del rey sagrado lleno de sabiduría y el hombre primigenio en Ez 28 será tomado y desarrollado en un sentido sacerdotal en los Rollos del Mar Muerto.

411 Recordemos que el Tercer Isaías establece un paralelismo sinonímico entre la nueva Creación y Jerusalén: “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén «Regocijo», y a su pueblo «Alegría», me regocijaré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo, sin que se oiga allí jamás lloro ni quejido” (Is 65,17-20).

Como hemos mencionado anteriormente, la figura de Enoc anticipa lo que posteriormente será desarrollado en las escuelas de orientación apocalíptica con la figura del Sacerdote Eterno que, en algunos casos, será depositada en personajes como Melquisedec o, como vemos en *Sefer Hekhalot*, en Enoc mismo, quien es ascendido al grado de ángel Metatrón o pequeño Yahveh. La figura de Melquisedec, el gran sacerdote, encontrada entre los documentos del Mar Muerto, contiene esta significación como parte de la tradición apócrifa que había devuelto el culto a su dimensión cósmica y que, según las profecías ahí vertidas, advendría en el gran y último Jubileo⁴¹². La tradición enóquica también responde a esta misma necesidad de remitologización del culto, así como al procedimiento de depositar en la figura de Enoc el papel de Gran Sacerdote. Sin embargo, la figura de Metatrón encierra algo distinto a la sola consagración de un hombre (en este caso Enoc) como ángel o sacerdote celestial. Tal parece que su significado contiene algo más importante en el sentido de que sus funciones se corresponden con las de Dios a la manera de un principio inmanente activo, en virtud de su Nombre, no sólo en el ámbito celestial, sino también terrenal. Su papel, en este sentido, llega a equipararse con el de la Sabiduría divina, según vemos en los capítulos escatológicos del *Libro de Sabiduría* (caps.10-19), a la manera de un poder

412 En 2 *Enoc* encontramos una referencia al nacimiento milagroso de Melquisedec y su traslado al cielo para ser preservado hasta la llegada del eón mesiánico: Dios decide preservar al niño del Diluvio, trasladándolo al jardín del Edén, bajo el cuidado del archiestratega Miguel. Si comprendemos que todo aquello que se sitúa en el mundo celestial escapa al cómputo ordinario del tiempo, se entiende que este niño es ya en sí mismo un arquetipo en el que se confirmará la tradición del mesianismo sacerdotal, tal como es anunciado por Dios: “—No puedo aguantar ya *más las grandes iniquidades* que se han perpetrado en la tierra; (por ello) voy a enviar ahora una gran catástrofe sobre ella y *quedará destruido todo su entramado*. Por el muchacho no te preocupes, Nir, pues dentro de poco voy a enviar a mi archiestratega Miguel, quien se hará cargo del niño y lo colocará en el jardín del Edén, en el paraíso, *donde Adán pasó anteriormente siete años, teniendo siempre los cielos abiertos hasta que pecó*. Este muchacho no correrá la suerte de los que perezcan en esta generación, pues yo (lo) he designado para que sea sacerdote de los sacerdotes eternamente, Melquisedec, y le constituiré *como cabeza de todos los sacerdotes que han existido hasta ahora*” (2 En 23, 35-37). La concepción y el nacimiento milagrosos del Mesías escatológico es un motivo común a varias mitologías orientales. En este caso traemos aquí la información que sobre una figura análoga en el mazdeísmo nos proporciona Henri Corbin: “Gayōmart, Zaratustra y el Saoshyant final representan el comienzo, la mitad y el final del Hombre y del mundo del Hombre sometido a la «mezcla». Zaratustra es también el Hombre esencial, Gayōmart *redivivus*, del mismo modo que el último Saoshyant será también Zaratustra *redivivus*, pues la gnosis mazdeísta anticipa en su persona la exaltación del *Anthropos* [...]. La Imagen de Saoshyant es entonces la antifanía de la Imagen del *Anthropos* asolado por las Potencias demoníacas. El nacimiento virginal, mediante un proceso sobrenatural, logra abolir las leyes biológicas, o trasciende más bien el sentido físico del fenómeno, superando la dualidad y la oposición de lo masculino y lo femenino: un solo ser asume esta doble función [...]. Al final de los XII milenios con los que se agotará nuestro Aion, una joven, símbolo terrenal y visible de Arvī Sūrā en persona, se introducirá en las aguas del lago místico. La Luz-de-Gloria cubrirá su cuerpo y ella concebirá «al que debe romper todos los maleficios de los demonios y de los hombres»” (Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, p. 77).

que guía e informa a los príncipes de la tierra para gobernar de acuerdo con la voluntad de Dios. Se trata, por tanto, de un principio o aspecto de la propia divinidad que permite la comunicación entre la esfera celestial y terrenal, un intercesor que afirma la voluntad de Dios para hacer del hombre un primado de su gloria. Esto último se corrobora no sólo respecto a su anterior identidad humana (Enoc), sino a la potestad para entregar a Moisés todo el conocimiento superior que él mismo posee, aún a costa de la oposición de los ángeles⁴¹³:

Setenta nombres tiene Metatrón, los cuales tomó el Santo, bendito sea, de su propio nombre y se los puso a él [...]. Todos esos tesoros fueron abiertos por él a Moisés en el Sinaí hasta que éste lo aprendió durante cuarenta días, cuando estaba en la montaña: la Torah en los setenta aspectos de la setenta lenguas, los Profetas en los setenta aspectos de las setenta lenguas, las *halakot* en los setenta aspectos de las setenta lenguas, las tradiciones en los setenta aspectos de las setenta lenguas, las *tosafot* en los setenta aspectos de las setenta lenguas. [...] Estos setenta nombres son un reflejo de los nombres inefables que están en la *merkabah*, grabados sobre el trono de la gloria, los cuales tomó el Santo, bendito sea, de sus propios nombres inefables, y los puso sobre el nombre de Metatrón. Setenta nombres suyos por medio de los cuales los ángeles servidores llaman al Rey de reyes, bendito sea, en los altos cielos. Veintidós letras que están en el anillo de su dedo con el que están sellados los destinos de los príncipes de los reinos que hay en lo alto con grandeza y poder y con el que están sellados los lotes del ángel de la muerte y los destinos de cada nación y lengua [...]. –Yahveh, el Dios de Israel, es mi testigo en este asunto: cuando revelé este secreto a Moisés se irritaron contra mí las huestes todas de cada cielo en lo alto y me dijeron: «¿Por qué has revelado este secreto a un hijo de hombre, nacido de mujer, corrompido e impuro, poseedor de una gota putrefacta?» [...]. Pero no se tranquilizaron ellos hasta que el Santo, bendito sea, los reprendió y los hizo salir con una amonestación de su presencia. Les dijo: «Yo me complací, deseé, confié y encargué a Metatrón, mi siervo, solamente; porque él es único entre

413 Ciertamente, el énfasis en la figura del Ángel guardián de la Torah ha sido detectada por G. Scholem (*Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, pp. 12-13) como una suerte de desarrollo algo distinto a la sola tradición que versa sobre el ascenso a los cielos y la contemplación de la Merkabah. En algunos de estos escritos la meta no es tanto ayudar al adepto a acceder y contemplar la Merkabah, como ayudarlo a adquirir un conocimiento perfecto de la Torah. En lugar de la pluralidad angelológica de la jerarquía celeste (que tanto incumben a los *Palacios Mayores* o *3 Enoc*), es sólo un ángel quien comanda la atención en otros escritos. Se trata del «Príncipe de la Torah», el ángel que puede garantizar un perfecto conocimiento de todos los campos de la Ley, tanto en su aspecto exotérico como esotérico. No se sabe si aquí se estaría tratando con dos aspectos de una misma idea o con dos corrientes distintas de pensamiento. Bajo este segundo criterio, se tiende a situar la doctrina del «Príncipe de la Torah» en un periodo posterior a la época tanaítica, cuando la idea del ascenso extático habría perdido gran parte de su frescura y habría sido sustituida por un mayor énfasis en los elementos mágicos contenidos en el propio ascenso. Sin embargo, un procedimiento similar se encuentra ya en los *Papiros Mágicos* del s. IV d.C, y la figura del «Príncipe de la Torah», llamado Yophiel, hace su aparición en la *Aggadah* de un periodo temprano. Así, un ángel que se encarga de la Torah no podría ser un ángel cuya sola función fuese guardar la Torah en sus archivos celestiales, sino uno que es responsable de distribuir su conocimiento entre los hombres. Parece entonces que este procedimiento de lograr que el ángel revele algo de sus tesoros a los estudiantes de la Ley pueda ser bastante antiguo y que estos procedimientos hayan podido utilizar la parafernalia del ascenso extático al cielo. Sin embargo, esta hipótesis se sostiene sólo en un parte de estas tradiciones y muchas de estas inducciones hacia un perfecto conocimiento de la Torah se sitúan en un periodo posterior (periodo gaónico y hasidismo alemán medieval).

todos los seres celestiales» (3 En 48D, 3.5.7.9).

La función salvífica de Enoc estaba ya prefigurada desde el momento en que había sido llevado por Dios, librándolo de la muerte. Enoc, el séptimo en la línea de patriarcas prediluvianos, constituye una figura medial entre la tierra y el cielo, entre la vida humana y la vida divina, pues no sólo fue tomado por Dios sin que constara el hecho de su muerte, sino que, como hemos visto, al ser el séptimo patriarca representaba todos los símbolos de trascendencia que envolvían el culto y la liturgia en el Templo ⁴¹⁴:

Seven is the number of days of ritual purity that assures life; seven is the word for a divine oath and covenant; seven was the number of days of creation; and seven was the number that defines the passage and transformation from chaos to cyclical order of laws of nature. It marks the change from numberless and lawless chaos into the eternal order of creation, define by numbers and seasons, a perpetual cycle of time that secures the continuation of life. Seven is the number of rites of purification performed by the high priest on the Day of Atonement in the seventh

414 Según el estudio que ha hecho James Vanderkam sobre la figura de Enoc, sabemos que la relación del séptimo patriarca antediluviano con el culto solar se apoya en el sustrato mítico acadio que da cuenta de los diez monarcas prediluvianos, en el que la posición número siete es ocupada por el monarca Enmenduranki, regente de la ciudad sumeria Sippar. Esta ciudad constituía la sede del culto al dios solar Utu (sumerio) o Shamash (acadio) que era adorado en el Templo Ebabbarra. La figura de Enoc, cuyo periodo de vida había sido de 365 años, figuró como símbolo de los 364 días del año, más uno, correspondiente al «día eterno de Dios» (*Enoch, a Man for All Generations*, p.7).

En el *Libro astronómico*, cuyo contenido se centra en la descripción del curso de las luminarias celestes, se detalla la trayectoria del sol y la luna, sus salidas y tiempos, en donde se demuestra que el sol es la luminaria mayor, la “primera Ley de las luminarias, la cual lleva años exactos, todos ellos según su posición eterna, sin que su posición nunca se adelante o retrase un día, sino que cambia el año justa y precisamente cada trescientos sesenta y cuatro días”, siendo la luna una luminaria que depende en gran medida del sol y cuyo ciclo oscila entre un intervalo de 30 días durante tres meses, y uno de 29 días por otros tres meses (1En 72,2; 74,12; 78,14-5). Asimismo, se hace mención especial de los astros que han desviado su curso en correspondencia con los hombres que se equivocan al no contar los cuatro días intercalares correspondientes al final de cada cuarto del ciclo solar. Para los enóquicos éste era el orden querido por Dios, la verdadera Ley divina de la cual debía depender el culto en el Templo, en contraposición con la calendarización llevada por los sacerdotes. La preferencia por el calendario solar no sólo fue un rasgo del círculo enóquico, pues también lo encontramos en otros escritos como el *Libro de los Jubileos*, el cual está en clara discordancia con el calendario basado en el ritmo lunar del clero oficial. Según este escrito, la irregularidad de la luna confunde los tiempos, mientras que el calendario basado en el ritmo solar demuestra ser más perfecto y regular, ya que los días festivos se adecuan exactamente a lo ordenado por Dios (Elias J. Bickerman, «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone et David Satran [eds.], *Emerging Judaism*, p. 40). Cabe añadir lo señalado por Mircea Eliade en cuanto a que el calendario lunar es conforme con una visión de signo optimista. Dentro del simbolismo escatológico y cosmogónico que emana de los ciclos lunares, la destrucción periódica del mundo, así como la muerte se perciben como algo necesario que da paso a un renacimiento, tal como son inevitables los tres días de oscuridad que preceden a la aparición de la luna nueva. Dado que todo lo que vive, pierde vigor, es necesario que retorne a lo informe, al menos por un instante, o bien al caos primordial en el plano cósmico, a la orgía en el plano social, a la oscuridad para la semilla, al agua, etc. Lo que predomina en estas visiones es el carácter recurrente de lo que ha sido antes, es decir, el «eterno retorno». El eterno retorno revela una ontología que no ha sido dañada por la irreversibilidad del devenir (*Cosmos and History*, pp. 88-89).

month (10/7 *Tishrî*)⁴¹⁵.

La acción sacerdotal, cuya función central es purificar, constituye la «forma-sentido» que, por medio de la operación mítica, se aplica como causa directa de una purificación a gran escala, no sólo del Altar, sino de la tierra y la Creación. Es por eso que el significado de la salvación, entendida como «retorno del pueblo a Jerusalén», depende en gran medida del sentido expiatorio antes señalado. En el *Testamento de Leví*, la llegada del sacerdote mesiánico se encuentra asociada con la entrada de los justos en el Paraíso, merced a la secuencia metonímica Arca/Templo, Árbol/Paraíso, Trono/Creación:

Él abrirá ciertamente las puertas del paraíso y apartará de Adán la espada amenazante. A los santos dará de comer del árbol de la vida, y el espíritu de la santificación estará sobre ellos. Él atará a Beliar y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos espíritus. El Señor se regocijará en sus hijos y pondrá sus complacencias en sus amados para siempre. Entonces exultarán Abrahán, Isaac y Jacob. Yo me alegraré también y todos los santos se revestirán de alegría. (TestLeví 18,10-14).

Para finalizar este apartado, mencionaremos los últimos recorridos que realiza Enoc a los “confines de la tierra” hacia el final del primer libro de *1 Enoc*, como un contra-modelo respecto al modelo arquitectónico-político perpetuado por los saduceos en el periodo del Segundo Templo, que aún apostaba por la actuación de Yahveh a favor del pueblo y la nación de Israel. De acuerdo con el modelo de Ezequiel, la regencia de Dios era distribuida como un conjunto cuyo centro era el Templo y cuyo radio de acción no sólo abarcaba la ciudad de Jerusalén sino que comprendía toda la región de Palestina:

Y éstas son las salidas de la ciudad: por el lado norte, se medirán cuatro mil quinientos codos. Las puertas de la ciudad llevarán los nombres de las tribus de Israel. Al norte tres puertas: la puerta de Rubén, la puerta de Judá y la puerta de Leví. Por el lado oriental, cuatro mil quinientos codos y tres puertas: la puerta de José, la puerta de Benjamín y la puerta de Dan. Por el lado meridional, cuatro mil quinientos codos y tres puertas: la puerta de Simeón, la puerta de Isacar y la puerta de Zabulón. Por el lado occidental, cuatro mil quinientos codos y tres puertas: la puerta de Gad, la puerta de Aser y la puerta de Neftalí. El perímetro total será de dieciocho mil codos. Y en adelante el nombre de la ciudad será `Yahveh está allí´ (Ez 48,30-5).

Es muy probable que sea contra este proyecto que se postula la geografía cosmológica

415 Rachel Elior, «The Jerusalem Temple, the Representation of the Imperceptible», p.137.

vertida en *Libro de los Vigilantes*, reivindicando la preeminencia del orden de la Creación como el verdadero y último «Templo» que concierne al servicio litúrgico:

De allí fui al norte, a los confines de la tierra, y vi la grande y gloriosa traza que hay en ellos: Vi las tres puertas abiertas en el cielo, por cada una de las cuales salen los vientos del norte, que, cuando soplan, producen frío, granizo, escarcha, nieve, rocío y lluvia. Y por una de las puertas sopla para buen tiempo; pero, cuando lo hace por las otras dos puertas, es con fuerza y produce daño en la tierra, soplando fuertemente. De allí fui hacia el occidente, a los confines de la tierra, y vi tres puertas celestes abiertas, tal como había visto en oriente: el mismo número de puertas y salidas. De allí fui al sur, a los confines del cielo, y vi tres puertas celestiales, abiertas hacia oriente, con puertas pequeñas encima. Por cada una de estas puertas pequeñas pasan los astros celestiales y van hacia occidente por la órbita que se les ha indicado (1 En 33-36)⁴¹⁶.

Como podemos observar, no se trata de los confines de la ciudad, sino de los confines de la tierra, ni se habla de las puertas de las doce tribus de Israel, sino de las doce puertas del cielo, equivalentes a las doce puertas del zoodíaco, pues Enoc contempla ahí “grandes bestias, distintas unas de otras, así como aves, diferentes unas de otras en aspecto, hermosura y voz” (1 En 33,1)⁴¹⁷. Así pues, el verdadero lugar de

416 Sobre la Creación como Templo de Dios, tenemos una declaración explícita en el *Libro de los Sueños*: “Bendito eres tú, Señor, gran Rey, poderoso en tu majestad, Señor de toda la creación del cielo, Rey de reyes y Dios de todo el mundo. Tu divinidad, realeza y grandeza permanecen eternamente, y tu poder por todas las generaciones. Todos los cielos son tu trono eterno, y toda la tierra escabel de tus pies, por los siglos de los siglos” (1 En 84,2).

417 En apocalipsis históricos tardíos como *4 Esdras* (s.I d.C.), la imagen de la mujer que llora por la muerte de su hijo nos ofrece una relación simbólica particular entre la dimensión individual y la universal, pero, sobre todo, la manera en que esta relación se sitúa en la historia, en un contexto y en una nación precisos: la destrucción del Templo y la nación de Israel. Esta relación de analogía es expresada cuando Esdras reprende a la mujer que sufre por un solo hijo, cuando Sión ha sido abatida y todos sus habitantes humillados. Esta situación se circunscribe a su vez a la situación de la tierra que ve perecer a los hombres, “sus hijos”. Así la analogía mujer-Sión-tierra nos permite observar que para Esdras la pregunta por lo individual y universal sigue estando sujeta a la pregunta por la nación de Israel: “-¡Necia más que todas las mujeres! ¿No ves nuestro luto y las cosas que han sucedido? Sión, nuestra común madre, está sumida en la tristeza y abatida por la humillación. Lloras amargamente, mas también todos nosotros lloramos y, si estás triste, también todos nosotros estamos tristes, pero tú estás en aflicción por un solo hijo. Pregunta a la tierra y te dirá que es ella la que debe llorar por tantos como han germinado sobre ella, y de ella misma desde el comienzo hemos nacido todos y otros seguirán viniendo y casi todos ellos caminan a la perdición y su muchedumbre va al exterminio. Y ¿quién debe tener mayor dolor, la que ha perdido tan gran muchedumbre, o tú que te dueles por uno solo?” (9, 6-11). En realidad esta pregunta, que en apariencia es de tipo cuantitativo, se revelará en su condición cualitativa en el momento en el que la mujer se transforme en la Ciudad Santa. Así, lo que la imagen busca expresar es precisamente la problemática central en la que se encuentra Esdras, o bien, la crisis por la que atraviesa el judaísmo en aquel momento, en donde la salvación no puede completarse sino en la medida en que incluya los tres niveles de lo individual, lo nacional y lo cósmico. De esta forma, observamos que lo que en el mundo presente (la dimensión terrenal) se percibe como una solución diferida, en donde los tiempos del individuo, de la nación y del cosmos no llegan a coincidir, en ese otro mundo (la dimensión celestial), que Esdras contempla sin poder traducir en palabras, se comprendería como una solución plenaria, en donde la mujer (individuo), la nación (Israel) y la tierra (Cosmos) son glorificadas simultáneamente.

veneración no es la Jerusalén donde «Yahveh está» sino aquella otra ciudad celestial en donde el «Más Alto» se encuentra⁴¹⁸. Enoc concluye su visión con una bendición por el “Señor de la gloria que ha hecho grandes y magníficas maravillas para mostrar la grandeza de su obra a los ángeles, a las almas de los hombres, para que alaben su obra” (1 En 36,4). De ahí que esta última alabanza englobe el mensaje por el cual el Templo en su forma terrenal no era percibido más que como el resultado de la «obra de las propias manos» de los hombres, en contraposición con la «obra de Dios». Correlativamente, el motivo de la alabanza que es pronunciada por Enoc al finalizar cada una de sus visiones (1 En 21-36) podría ser análogo a cada una de las bendiciones que Dios pronuncia con la frase “Y vio Dios que estaba bien” al contemplar los conjuntos principales de su obra en Gn 1. De esta manera, por efecto de la remitologización, el judaísmo que presenta la literatura apocalíptica contempla la Creación como el verdadero Templo donde Dios habitaría como rey eterno y cuya corte estaría conformada no sólo por los judíos e israelitas, sino por los ángeles y las almas de los justos. El verdadero rito de expiación y renovación del año-*eón*, se lleva a cabo en el ámbito celestial, así como el verdadero sacerdote es el visionario, quien con su acción ha hecho posible la renovación. Mediante estos elementos analógicos, el concepto de salvación supraterrrenal deforma el «sentido-forma» de la expiación terrenal y establece un vínculo de causalidad entre ambas. De esta manera los apocalipsis no rompen con los lineamientos del culto en el Templo, pero lo relegan a un mero «lenguaje objeto».

418 En *3 Baruc* (s.I d.C.) nos encontramos con una postura semejante. Cuando Baruc llora por la destrucción de Jerusalén, un ángel aparece y le muestra «los misterios de Dios». Esta revelación consiste en un ascenso celestial hasta llegar al quinto cielo, donde Baruc contempla a los ángeles que miden las acciones buenas de los hombres en forma de flores recolectadas. De acuerdo con esto, la humanidad es premiada por sus méritos y castigada por la ausencia de estos. Como afirma John Collins, *3 Baruc* aborda el problema de la identidad judía de forma más directa que *Testamento de Abrahán* y *2 Enoc*, con los que, por otro lado, guarda afinidades. Los pecados que menciona son todos de tipo universal: asesinato, fornicación, fraude, e incluso idolatría (8,5). La referencia a Dt 32 indica que la interpretación sobre el castigo (la destrucción de Jerusalén) es merecido. Más aún, este escrito no contiene ninguna visión de la Jerusalén restaurada. La ciudad es comparada con la viña del Señor (1,2), pero en el capítulo 4 la viña es el árbol que confunde a Adán, y que sobrevive al Diluvio, haciendo nuevamente pecar a los hombres. En 1, 3 se recomienda a Baruc que no se preocupe mucho por la salvación de Jerusalén. El apocalipsis concluye con una comparación entre los individuos que tienen méritos y aquellos que no. Así, *3 Baruc* reemplaza la oposición tradicional entre Israel y las naciones por un sistema de recompensas y castigos individuales, sin hacer distinciones entre judío y gentil. Es por tanto un sistema que busca integrar la escatología nacional en el orden del universo. Tanto la cosmología como la escatología requieren de una revelación sobrenatural y es ahí donde encontramos el elemento «místico» en *3 Baruc*, pues este conocimiento provee del entendimiento o la «perspectiva» adecuada que conduce a la salvación (*Between Athens and Jerusalem*, pp. 233-236).

III.3. 1 La *visio mystica* y la revelación de secretos celestiales

Como han afirmado algunos especialistas, la experiencia mística⁴¹⁹ constituye el epicentro o núcleo de donde parte toda religión⁴²⁰. Al ser la escatología apocalíptica un tipo de perspectiva teológica distinta al judaísmo bíblico, es consecuente que en su despliegue la experiencia mística tuviera un lugar como núcleo simbólico que precede a una mitología. Suponemos que toda nueva religión nace a partir de esa experiencia en donde el «Misterio»⁴²¹ emerge y da paso a una nueva racionalización que retoma, aunque actualiza, los contenidos de la tradición⁴²². Según declara Ithamar Gruenwald,

419 “«Místico», en algunas lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significa en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del sánscrito *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tiene en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas [...]. Con la palabra «mística» nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, pp. 19-20, 23).

420 Como señala J. Martín Velasco, mientras era frecuente considerar la mística como un derivado de la religión o como su más alto desarrollo, W. James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, dedica un largo capítulo al misticismo, y afirma, dándolo por supuesto y sin hacerlo objeto de una justificación, que “la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia mística” (*El fenómeno místico*, p.31).

421 Juan Martín Velasco apunta una corrección respecto a la definición de Rudolf Otto, quien parece equiparar la idea de potencia (*numen, mysterium tremendum*) con la noción más general de lo sagrado. Bajo esta corrección introduce la siguiente definición: “El Misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de la divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa. El Misterio es el nombre para la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerán todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo de lo sagrado en el que estamos intentando introducirnos [...] podríamos decir que «Misterio» designa para nosotros la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona, a la que se refieren las variadísimas representaciones de lo anterior y superior al hombre, a lo que remiten todas las religiones” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 125-6).

422 Nuevamente nos apoyamos en lo comentado sobre este punto por Juan Martín Velasco. La mística es una fase reflexiva que constituye una reinterpretación de los elementos fundamentales de la religión institucionalizada. En ella el Dios de las afirmaciones dogmáticas se convierte en experiencia inédita, y desde esa experiencia surge una reinterpretación del conjunto de la religión institucional: Dios, la revelación y el camino que conduce a él. Estas consideraciones permitirán avanzar hacia los rasgos peculiares de la mística judía. En ella, lo central, que es la unidad de Dios y la significación de su revelación en la Torah, será reinterpretado en una meditación que conducirá a la concepción de una

las visiones místicas que aparecen en los apocalipsis judíos tienen sus antecedentes dentro del material bíblico, aunque la manera en que están descritas y el lugar que ocupan ahí ponen de manifiesto que un nuevo «modo religioso» envuelve estos documentos. Sin embargo, puntualiza, es difícil asignar el «papel» y el «lugar» que estas visiones tienen en la experiencia general de la apocalíptica:

These mystical visions too had their antecedents in biblical literature, yet the way these visions are described in the apocalyptic, and also the place they occupy there, make it clear that a new religious mood and interest are pervasive in these books. It would be difficult to assess with certainty the **role and place** that these mystical visions occupied within the general apocalyptic experience. What, in any event, seems safe to say is that in comparison to the parallel material in Scripture, the mystical visions found in apocalyptic literature are more intense and elaborated in the embellishment of the description⁴²³.

Parece claro que lo que el autor señala aquí es la pregunta, todavía sin responder, sobre el papel, es decir, la función que las visiones místicas juegan en el contexto de la apocalíptica. Por tanto, será nuestra tarea precisar en lo posible, más allá de las características formales que conforman esta visión, su lugar y función en el texto. En primer término, Gruenwald posa su atención en las visiones más «místicamente orientadas», es decir, aquellas en donde Dios se revela bajo una apariencia humana y sentado sobre un Trono. En el Antiguo Testamento las visiones más relevantes a este respecto son aquellas contenidas en *2 Reyes*, *Isaías*, *Ezequiel* y *Daniel*, las cuales reúnen las siguientes características:

- 1) Dios se encuentra sentado en un trono.
- 2) Él tiene una apariencia de hombre (*Ezequiel*) y particularmente de un hombre anciano de cabellera blanca (*Daniel*).
- 3) Dios está sentado en un palacio (*2 Reyes*, *Isaías* y *Daniel*).
- 4) El fuego ocupa un lugar importante en la visión (*Ezequiel*, *Daniel* e *Isaías*).
- 5) Dios se encuentra acompañado de ángeles que le adoran (*2 Reyes*, *Isaías*, *Ezequiel*, *Daniel*).
- 6) Los ángeles recitan himnos (*Isaías* y *Ezequiel*)⁴²⁴.

esfera, de un reino de la divinidad, subyacente al mundo de nuestros datos sensibles, y presente y activa en todo lo existente (*El fenómeno místico*, p.187).

423 Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p.29 (las negritas son mías). De acuerdo con la información que nos proporciona Julio Trebolle Barrera la imagen antropomófica de Dios en este tipo de teofanías demostraría una contracorriente a la progresiva tendencia a evitar cualquier expresión antropomófica de la visión de la divinidad, que responde a la tendencia característica bíblica a acentuar la trascendencia divina sobre su inmanencia en el mundo de lo creado («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan M. Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 107).

424 Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p. 31. De acuerdo con Julio Trebolle Barrera, las teofanías de Moisés y Elías significan un paso, de las visiones y manifestaciones al estilo de

La conexión filológica entre el material de tipo místico en la Escritura y el desarrollo de éste en el cuerpo de los apocalipsis judíos es evidente. Lo que habría que preguntarse es la función que cumple en cada caso. Suponemos que dentro de la Escritura, los pasajes místicos hallados en *2 Reyes*, *Isaías* y *Ezequiel* se refieren a una intervención de Dios en la historia, o bien, una intervención de la trascendencia en la

los baales cananeos al conocimiento (*yada'*) de Dios por su nombre: Yahveh. Esta transición coincide con los inicios del desarrollo de la escritura en Israel (s.VIII a.C). Como vemos en el episodio de la zarza, el nombre de Yahveh describe, más allá de una naturaleza, una acción verbal que se desarrolla en el tiempo, merced a la indefinición de los tiempos verbales ("Yo soy, yo fui, yo seré"). Así, el Nombre y la Palabra comienzan a sustituir la visión, lo que culmina en la ortodoxia anicónica del *Deuteronomio*, cuando el libro llega a convertirse en un verdadero «icono sagrado». En el lenguaje bíblico, los términos teofánicos, sin ser equiparables, aparecen juntos o se sustituyen entre sí: Rostro/Faz (*panîm*); Nombre (*šem*, deuteronomista); Gloria (*kabôd*, tradición sacerdotal); Presencia (*šekhinâ*, tradición judía posterior); imagen (*selem*, tradición más antigua). La expresión «buscar el rostro» tiene antecedentes en la tradición acadia en relación con la imagen de culto (*šalmu*) en el templo. El aniconismo bíblico prohíbe esta representación, pero mantiene el lenguaje y el imaginario provenientes del culto a las imágenes. El culto en Jerusalén y la tradición sacerdotal (P) tienen una influencia decisiva en el desarrollo del imaginario sobre visiones y encuentros con la divinidad. En textos antiguos, «ver el rostro de Yahveh» se convierte en un tecnicismo para referirse a «visitar el templo» o «entrar en el santuario». El universo simbólico e iconográfico de Egipto y el antiguo Oriente ofrece el carácter primordial de estas imágenes en torno a las cuales se despliega la mística posterior, en particular la mística judía de la *mercabâ* (carro-trono) o de *hekhalot* (palacios) («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, pp. 108-110). A este respecto Andrei A. Orlov afirma que el imaginario antropomórfico encontrado en los materiales bíblicos cristaliza en la ideología israelita sacerdotal, conocida como la fuente sacerdotal (P). En ésta, Dios crea al hombre a su «imagen y semejanza» (Gn 1,27) y, por tanto, es descrito como poseedor de una apariencia humana. Algunos estudiosos argumentan que la posición antropomórfica deriva últimamente de las representaciones corpóreas de la divinidad propias de la tradición mesopotámica y observan que la comprensión sacerdotal de la representación antropomórfica de la divinidad culmina en la imagen de la Gloria de Dios, que encontramos en el *Libro de Ezequiel*, esto es, una figura humana entronizada y rodeada de fuego («Praxis of the Voice, The Divine Name Traditions in the *Apocalypse of Abraham*»: *JBL* 127 (2008), 53-70, p.58). Ambas imágenes de Dios, señala Vita Daphna Arbel, la abstracta y la concreta, coexisten de forma integral en el misticismo de Hekhalot y Merkabah. La descripción tangible de la divinidad no se encuentra en conflicto con la concepción abstracta de una divinidad trascendente. Por el contrario, la imagen concreta expresa el concepto de Dios de una forma mitológica mediante imágenes pictóricas y lenguaje visual. Adicionalmente, patrones mitológicos específicos del Cercano Oriente, originados en las tradiciones mesopotámicas, son reintegrados en varias descripciones en función de transmitir la naturaleza omnipotente e infinita de Dios. Estas imágenes incluyen, por ejemplo, el enorme tamaño físico, su apariencia mayestática y supremacía (*Beholders of Divine Secrets*, p. 105). Según Rachel Elior, en analogía con las dicotomías suscitadas en torno a la doctrina de *Shi'ur Komah* y de *Yofi*, la literatura de Hekhalot incorpora una tensión entre la atribución de una forma corporal a la divinidad y la prohibición de «ver a Dios». Estas tendencias en conflicto aparecen también en la literatura bíblica y midrásica. El punto de partida de estas posiciones es la concepción de que la divinidad posee algún tipo de dimensión figurativa visible, esté o no dentro del rango de captación humana. La introducción de una entidad angélica como mediador, que ve e interpreta, es una de las soluciones a la tensión generada entre la meta de «contemplar a Dios» (*Re'hiya ha-El*) y la incapacidad para comprender la visión. De cualquier manera, la atención se centra en los peligros de exceder las limitaciones de la prohibición, aunado al énfasis que se da a la trascendencia de la divinidad. La contradicción entre «nadie ha podido ver» y «aquel que mira» nos habla de que la prohibición y el castigo no niegan la posibilidad de contemplar a Dios. El objeto de la visión es distante y poco claro y el visionario ha de pasar por una transformación extática, suprasensorial. En estas condiciones, sin embargo, la prohibición es superada («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 108-110).

realidad contingente de los hechos empíricos con el fin de afirmar el favor de Dios hacia Israel entre las naciones, es decir, que se insertan aún en la escatología típicamente profética. Por su parte los contenidos místicos en la literatura apocalíptica se refieren a la plenitud universal y cósmica de Dios, que rebasa los marcos de la historia. Estos elementos vinieron a ser componentes claves en las visiones místicas encontradas en la apocalíptica y, más tarde, en las visiones de Merkabah y Hekhalot ⁴²⁵.

425 De acuerdo con J.H. Laenen (*La mística judía, una introducción*, Trotta, Madrid, 2006, pp-35-37) la evidencia histórica más temprana de la existencia de la mística judía aparece en el s.II d.C. Sin embargo, los cálculos se extienden hasta el s.VI d.C. Estas primeras manifestaciones suelen llamarse «mística del carro» o del «trono divino». Sus autores tuvieron mucho cuidado en no publicar los contenidos de su conocimiento. En este tipo de misticismo, los místicos realizaban una travesía visionaria a través de siete palacios correspondientes a siete cielos. La meta final era alcanzar la contemplación de Dios, quien se hallaba sentado en su trono de gloria, en el séptimo palacio del séptimo cielo. La imagen de Dios como rey fue tomada del libro bíblico de Ezequiel. Al describir esta visión, el profeta no habla de un carro o carroza (*merkabah*), pero la figura que describe recuerda un trono que se eleva sobre cuatro ruedas: un Trono-Carro. Las ideas y motivos centrales que aparecen en la mística de la Merkabah, del vuelo o viaje que el místico realiza a través de los reinos celestes hasta llegar al trono de Dios, tienen sus raíces en amplias tradiciones esotéricas, preservadas y enseñadas en círculos cerrados de eruditos judíos, a finales de la época del Segundo Templo (70 d.C.) o antes, de acuerdo con algunos estudiosos. En torno al s.VI d.C., debido a la dura situación política de Palestina, la actividad exegética se transfirió a las comunidades judías de Babilonia, en donde los judíos reelaboraron el material de siglos anteriores y añadieron nuevas interpretaciones; este proceso duró aproximadamente hasta el s.X. Dichas tradiciones se conocen con el nombre de Hekhalot (*hekhalot*, plural de *hekhal* que, entre otras cosas, significa «palacio»). El proceso de transmisión y reelaboración de la literatura de Hekhalot se da en cuatro fases a lo largo de la historia:

-Fase primitiva.- literatura de Hekhalot formada por tradiciones esotéricas, preservadas, enseñadas y desarrolladas en círculos cerrados (en los dos primeros siglos de nuestra era o antes).

-Segunda fase.- entre los s. II y VI d. C. estas tradiciones fueron adoptadas por los primeros místicos de la Merkabah, recopilando, revisando y dándole un giro distinto a ese material.

-Tercera fase.- del s.VI al X d.C., las generaciones posteriores revisaron esta literatura, complementándola con elementos nuevos.

-Finalmente, la inmensa mayoría de este material pasó a manos de los Hasidim Asquenazíes, movimiento místico desarrollado en Alemania, entre los siglos XII y XIII. Este movimiento conservó la tradición, pero también revisó y añadió una terminología e interpretación nuevas y distintas. Fragmentos adicionales (cuya redacción se calcula hacia el s. IX) fueron encontrados en la *Geniza del Cairo*. Segmentos cortos de textos de Hekhalot y Merkabah se incluyeron en varios midrashim y en los talmudes de Babilonia y Jerusalén.

Según la tesis de Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 52-57), la literatura de Hekhalot y Merkabah tiene la particularidad de hacer uso de temas y patrones míticos (lenguaje figurado, imágenes pictóricas, metáforas visuales) para expresar numerosas nociones místicas. En esta tradición podemos encontrar varios marcos mitológicos a través de los cuales las enseñanzas místicas, experiencias y visiones son expresadas y formalizadas. En particular, los temas y patrones mitológicos afincados en las antiguas tradiciones mesopotámicas y accesibles en la antigüedad tardía, entre otras fuentes, fueron reaplicadas en un nuevo contexto en la literatura de Hekhalot y Merkabah, adquiriendo nuevos significados místicos. En primer lugar, estos mitos pudieron ser transmitidos a través de la propia literatura bíblica, post-bíblica y clásica. Un ejemplo de esta influencia es la visión del carro del profeta Ezequiel. Imágenes míticas en esa visión se corresponden con tradiciones mesopotámicas que más tarde resonaron en las descripciones de Hekhalot. En segundo lugar, varios escritos apocalípticos, como son los libros de *Daniel* y *Enoc*, aplican también temas comunes a la tradición del Cercano Oriente. Uno de esos ejemplos es el registro del héroe sumerio Enmenduranki, a quien los dioses revelaron los secretos de la adivinación, y en donde parecen inspirarse algunas versiones de las tradiciones enóquicas. De esta manera, al menos indirectamente, la literatura mística de Hekhalot y Merkabah pudo entrar en contacto con aquellas nociones mitológicas. Existe también un vínculo indirecto entre las tradiciones mesopotámicas y la literatura de Hekhalot a través de fuentes judías como son los textos rabínicos, particularmente en los campos del lenguaje, la

Michael Stone⁴²⁶ ha estudiado la posibilidad de una experiencia real detrás de estas manifestaciones literarias. De primera instancia, las visiones podrían responder simplemente a un fenómeno escritural⁴²⁷ en el que, mediante la pseudoepigrafía, se

halakhah y en algunos aspectos de la *haggadah*. Finalmente, algunas fuentes no-judías han sido consideradas como canales indirectos mediante los cuales la mitología mesopotámica pudo entrar en contacto con el misticismo de Hekhalot y Merkabah. Los estudiosos han demostrado la presencia de tradiciones mesopotámicas en la mitología griega, así como en escritos mágicos y astronómicos de la mitología sincretista de la antigüedad tardía. Estas tradiciones, accesibles en el contexto cultural donde la literatura de Hekhalot fue compilada, bien pudieron ser apropiadas y reintegradas como parte de su contenido místico.

426 Michael Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, pp. 420-428. De acuerdo con el «estado de la cuestión» que nos proporciona Vita Daphna Arbel (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 13-14), la dicotomía entre lo experiencial y lo exegético ha suscitado polémicas en estudios recientes. Así, P.S. Alexander («3 Hebrew Apocalypse of Enoch»: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1. Edited by I.J. Charlesworth, New York, Doubleday, 1983, pp. 223-315) señala una interdependencia entre ambos aspectos, en donde, desde la más temprana fase del movimiento, el aspecto teórico (exegético) y práctico (experimental) fueron desarrollados conjuntamente. Rechazando una separación entre ambos E.R. Wolfson (*Through a Speculum that Shines. Visions and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, pp. 74-124) declara que esta distinción es predicada sobre la base de poder aislar una experiencia de su contexto literario, lo cual es una asunción cuestionable en la medida en que estas experiencias ocurren dentro de un marco literario. Esta aproximación es paralela a la interpretación de que el acceso a las enseñanzas místicas, experiencias, revelaciones y doctrinas de cualquier escuela mística se dan siempre mediante expresiones literarias. Los investigadores que apoyan esta postura mantienen que sólo los registros literarios dan expresión a las nociones místicas y permiten a los estudiantes del misticismo su primera base textual. S. T. Katz («Language, Epistemology and Mysticism»: S.T.Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, New York, Sheldon, 1978, 22-74, p. 26) observa que la clave para entender el fenómeno místico en general es a través del análisis de la evidencia literaria, pues no puede darse el caso de «experiencias puras», puesto que todas las experiencias místicas son procesadas, organizadas y hechas accesibles a nosotros mediante vías epistemológicas extremadamente complejas. En opinión de Vita Daphna Arbel, esta aproximación al estudio del misticismo parece particularmente válido en el caso de la tradición de Hekhalot y Merkabah. En la colección enigmática y fracturada de los textos literarios, no encontramos registros de una experiencia mística pura, no mediada, presentada como un testimonio personal y verídico, de primera mano. Se trata de pasajes que proveen de un rico entramado de descripciones literarias teóricas de primera, segunda o tercera mano, testimonios pseudoepigráficos de experiencias visionarias y revelaciones que demuestran ciertas características místicas. Sin embargo, estos escritos pueden presentar registros de auténticas experiencias traducidas en palabras. Pueden, incluso, ser recogidas con obediencia a las normas tradicionales, o basarse en convenciones literarias, compartidas por un grupo específico. Dado que los textos literarios, en su forma presente, constituyen el único vínculo con el misticismo de Hekhalot y Merkabah, la naturaleza pura de las experiencias auténticas, su validez o certeza rebasan el espectro de la investigación.

427 Los rasgos que Vita Daphna (*op.cit.*, pp. 144-7) detecta respecto a los autores de los documentos del misticismo de Hekhalot y Merkabah bien pueden ser puestos en línea de continuidad con aquellos que dieron origen a la tradición mística dentro de la apocalíptica. Así: 1) El círculo (*havurah* o *yeshiva*) de escribas y sabios estaría asociado con las enseñanzas tradicionales judías, cultura, ética y formas convencionales de estudio, así como afiliado a las tradiciones sacerdotales-angélicas, literatura y rituales del Templo. 2) Existen indicaciones de una conceptualización dispar entre las nociones rabínicas tradicionales y las nociones de Hekhalot y Merkabah, en particular las referidas a los conceptos de revelación y comunicación con Dios, en donde se enfatizan los encuentros personales con Dios y el ámbito divino. 3) Los «que descienden al Carro» son capaces de descifrar las revelaciones divinas mediante un «conocimiento del corazón» o una capacidad exegética que deriva de su experiencia. 4) Se le otorga un gran valor a los documentos escritos que contienen las enseñanzas de los místicos de Hekhalot y Merkabah. 5) Presenta familiaridad con tradiciones no-judías que operaban en el entorno greco-romano

intentó legitimar las nuevas aportaciones teológicas como derivadas de una revelación. Sin embargo, aun cuando se encuentren mediadas por la tradición, las visiones místicas bien pueden reflejar experiencias reales ⁴²⁸. Aquí podríamos explicar el dilema entre ambas posibilidades como parte de un mismo mecanismo que dentro del judaísmo es una de sus categorías religiosas fundamentales, esto es, la identidad que existe entre verdadera intuición y verdadera tradición (Gershom Scholem)⁴²⁹. Por tanto, la

de la antigüedad tardía, extrayendo el poder simbólico de esas tradiciones. Así, el rango de funciones y roles que los miembros de este círculo pudieron desempeñar es bastante amplio. Algunos registros describen a los sabios-escribas como hombres sabios asociados con sacerdotes, levitas, familias prominentes, así como con clases más humildes de oficiales.

428 En el estudio comparativo que realiza Elizabeth Green sobre los ascensos celestiales desde la Antigüedad hasta la época actual (*Celestial Ascents of the Soul. The Morphology of an Enduring Idea*, MA in Cultural Astronomy and Astrology, Bath Spa University, 2006, pp. 3-4,13) encontramos que el problema de la realidad objetiva o subjetiva de estas ideas depende no sólo de las corrientes sociales en las que se insertan, sino del propio individuo que cree experimentarlas. En la elaboración textual de este motivo a lo largo de la historia de la cultura se combinan modos *analógicos* y *causales* de percepción. Cualquier estructura propuesta sobre los ascensos celestiales habrá de discernir si el ascenso es comprendido verídicamente, como un hecho objetivo; míticamente, como la imagen poética de un proceso cósmico; alegóricamente, como la transmisión de una doctrina de desarrollo moral; simbólicamente, como un proceso psicológico o espiritual; hermenéuticamente, como un modelo de interpretación textual; o como una combinación de estos enfoques. Como hemos asentando anteriormente, la intención de este trabajo es enfatizar la dimensión mítica y simbólica de los apocalipsis judíos. En este sentido, Hans Jonas («Myth and Misticismo. A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought», *The Journal of Religion*, Vol. 49, No. 4 [Oct. 1969], 315-329, pp. 315-317) ha señalado que la representación objetiva del mito usualmente precede a la etapa mística, y más tarde, las formas de los ascensos celestiales constituyen una técnica psicológica de transformación interior, un ascenso a través de estados mentales que reemplazan la idea de las esferas celestiales. Para Jonas, este procedimiento no comienza con la sociedad ilustrada occidental, sino desde los comienzos del cristianismo. Asimismo, afirma que ambos modos de percepción se pueden dar simultáneamente en un mismo marco cultural, pues ambos parten de la misma raíz: un modo de ser que secuencialmente o simultáneamente se manifiesta en los dos modos de percepción.

429 Sobre este punto, y tomando como referencia a G. Scholem, Juan Martín Velasco (*El fenómeno místico*, p.189) declara que la mística judía afirma la posición normativa del conjunto de la Escritura: Torah, Profetas y Escritos, así como los libros de la Torah oral; es decir, que mantiene la autoridad central de la tradición como categoría religiosa. De ahí el término «Cábala» (tradición) que desde la Edad Media pasó a designar la mística judía. Pero este respeto no significa la mera repetición de los acontecimientos externos de la historia. Los hechos tienen que ocurrir también en el interior del sujeto y esto se consigue por una interiorización que permite conocer las etapas de la Creación y remontar hasta su origen el comienzo de la realidad. La relación con la Escritura y la tradición permite a la mística renovar la religión institucional, transformando sus contenidos al descifrar los sentidos ocultos enterrados en las fuentes antiguas. Esta función aparece sobre todo en relación con la Torah, vínculo de unión entre Dios y la humanidad, cuyos significados profundos pone al descubierto la mística. Pero la diferencia fundamental entre la filosofía y la mística está en que mientras la filosofía propone una interpretación alegórica de la Torah, la mística contiene una interpretación simbólica, entendiendo alegoría y símbolo en términos semejantes a los de algunas corrientes hermenéuticas recientes. En efecto, la alegoría, explica Scholem, consiste en una red de relaciones en la que cada cosa puede representar a otra, pero permaneciendo en los límites del lenguaje y de la expresión, es decir, en la que el significante y el significado pertenecen al mismo orden de la realidad, al que el pensamiento del filósofo tiene acceso directo. Para los cabalistas, en cambio, gracias el símbolo, una realidad que no tiene forma ni contorno se nos hace transparente, visible, por medio de otra realidad que recubre su contenido con un sentido visible y expresable.

Sirva para reforzar esta idea general del judaísmo lo apuntado por Rachel Elior respecto a la literatura de Hekhalot y Merkabah. La literatura de Hekhalot no tiene que ver con un desbordamiento extático individual, sino con el establecimiento de límites claros de autoridad, orden y ritual, lo cual

pseudoepigrafía no tiene que ver sólo con una mera cuestión de legitimación, sino que la atribución de la revelación a un personaje de la antigüedad refleja la realidad de una tradición viviente de especulación sobrenatural. Añadiríamos que, aun cuando no tenemos datos fuera de los documentos escritos que lo corroboren, es claro que dentro del propio material nos encontramos con una serie de rasgos que se refieren a ciertas prácticas ascéticas en donde la revelación se relaciona con el desarrollo de aptitudes espirituales⁴³⁰. Como señala Michael Stone, para que un contenido forme parte de la

establece una normativa en la capacidad para contemplar a Dios. La unidad de expresión y concepto en la literatura de Hekhalot demuestra que el misticismo de Merkabah no permite una pluralidad de concepto, visión, observación e interpretación. Al contrario, todos estos aspectos están codificados. La versión de los cuatro sabios que entran en el *Parades* nos habla de los peligros de una interpretación individual. El que «desciende a la Merkabah» debe negar su percepción sensorial y aceptar las explicaciones metafísicas transmitidas por los ángeles en lugar de guiarse por sus observaciones personales. En el momento de su transformación en una creatura suprasensorial, el místico adquiere una visión pasiva del cortejo celestial, sin estar mediado por sus propios sentidos o el pensamiento crítico, a favor de la mediación angélica. Paradójicamente, dentro de estos desarrollos, Dios no parece acercarse a la percepción del hombre, sino que su carácter insondable es puesto de relieve («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 113-114).

430 En la medida en que nos situamos en un contexto en el que la escatología personal ha sido más desarrollada, nos encontramos también con ciertas prácticas ascéticas como preceptivas de la experiencia de revelación. Así, en apocalipsis tardíos como *4 Esdras* (s.I .d.C.) la revelación es precedida de una cierta disciplina de purificación: “Me ha sido permitido decirte estos signos. Y si orares de nuevo y pidieres como ahora y ayunares durante siete días, escucharás de nuevo (signos) mayores que estos” (4 Es 5, 13). Esta preceptiva puede comprenderse como una vía en la que mediante la negación de las necesidades más elementales para sustentar la vida terrenal, el vidente podía experimentar la proximidad con esa realidad «otra» que aguardaba al alma. Lo anterior es sustentando por J. C.H. Lebram, quien, con referencia a *1 Enoc*, declara que en algunos casos no está claro cuándo el autor está pensando en el juicio posterior a la extinción de la historia o cuando se refiere a ese «otro mundo» como una realidad *post-mortem*. Ocasionalmente la mención del Día del Juicio Final sólo aparece como una reliquia que en realidad describe la condición más allá de la muerte individual. Como en el Nuevo Testamento, se tiene la impresión de que la representación egipcia del juicio inmediato después de la muerte pudo ser influyente. No sería, pues, la preparación para el final de los tiempos lo que determinaría la piedad apocalíptica, sino la expectación de la muerte personal («The Piety of Jewish Apocalypticist»: David Hellholm (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 198).

De acuerdo con Vita Daphna Arbel, en la tradición mística de Hekhalot y Merkabah, a diferencia de las teofanías bíblicas, encontramos un enfoque espiritual en el que la comunicación entre Dios y los seres humanos no está limitada únicamente por la revelación divina y su continua manifestación en la Torah. Los encuentros humanos con Dios no son parten de la iniciativa divina y proclamados a la gente mediante intercesores proféticos o angélicos. En su lugar, los místicos de Hekhalot y Merkabah enfatizan una práctica visionaria personal para atender la Gloria divina. Para esta tradición, un ser humano, bajo ciertas circunstancias, puede experimentar un encuentro extático con Dios, descubrir visiones ocultas, y entender el significado de estas revelaciones. Son las decisiones del propio visionario, sus ejercicios espirituales, sus acciones y la consciencia interior las que conducen a este encuentro. Así, la «vía mística» compromete varias técnicas y métodos, los cuales intentan inducir visiones e influenciar la percepción del adepto. Estas incluyen prácticas ascéticas, posturas corporales, ayunos y dietas especiales, rituales de purificación, repeticiones de himnos, oraciones y conjuros. De ahí que, desde un punto de vista fenomenológico, los místicos de Hekhalot y Merkabah corresponden a un modelo de místico no-pasivo (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 25, 31). Sin embargo, vale la pena añadir que numerosos tratados de mística hacen particular énfasis en el carácter gratuito, no inducido, de las experiencias místicas. En este sentido, Juan Martín Velasco describe uno de los rasgos del «Misterio» como «trascendencia activa»: “En efecto, basta caer en la cuenta de lo que significa la trascendencia para que aparezca inmediatamente que, por ser no sólo incomprensible e incognoscible, sino «inaccesible» para el hombre, éste no puede ponerse en relación con ella si no es gracias a un acto suyo positivo de presencia. Por eso la actividad de la

trascendencia aparece, en primer término, en la necesidad de que el conocimiento de la misma por el hombre responda a una iniciativa suya de manifestarse. Su absoluta semejanza hace que el hombre no pueda siquiera rastrear su existencia si no es a partir de una previa manifestación suya. El sujeto religioso tiene plena conciencia de ello. Por eso experimenta su acto religioso como respuesta a una previa llamada y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa. Tal es el sentido de la conocida expresión de Pascal: «No me buscarías si no me hubieses encontrado», de la que se encuentran fórmulas equivalentes en numerosos contextos religiosos” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 146). De ahí que algunos estudiosos, como es el caso de Evelyn Underhill, distingan entre el «hecho místico», referido a la experiencia de revelación, y «la vía mística», la cual se relaciona con la ascética y con una búsqueda consciente por entrar en contacto con la divinidad (*Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, New York, Dover Publications, 2002, [1ªed.1911]). Es incierto y riesgoso afirmar que cualquier individuo que intenta alcanzar el éxtasis trascendente lo consigue, sobre todo al recordar que la mayoría de los místicos lo han descrito como un «don» que rebasa su voluntad. Incluso, muchos ascetas o seguidores de disciplinas dirigidas a ese fin no lo han conseguido. Y esto se debe a que la mística, al menos desde una perspectiva teísta, precisamente trata del *misterio*, de la revelación gratuita, más que de la búsqueda. La revelación, como su nombre lo indica, es la manifestación de una realidad oculta o velada para la conciencia ordinaria de todos los días, la cual no surge de la propia voluntad del sujeto, sino que irrumpe como una presencia alterna, justamente cuando la voluntad ha llegado al límite de sus esfuerzos y cesa de operar: “Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase” (Abraham Maslow, «La experiencia núcleo-religiosa o trascendental»: John White (ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona, 1979 [1ªed.1972], 502-523, p. 510). Sin embargo, dentro de las esferas religiosas, particularmente la cristiana, la mística se encuentra predominantemente ligada a la *ascética* que, explica Ángel L. Cilveti, se percibió como “el esfuerzo que se dispone para la contemplación y la vida perfecta y, aunque se admite la posibilidad de carismas místicos sin preparación ascética, el hecho es que los grandes místicos cristianos han sido también ascetas” (*Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974, p. 13). *El camino de perfección* de Santa Teresa, *El cántico espiritual* de San Juan de la Cruz y otras tantas manifestaciones de la mística cristiana aluden al éxtasis místico como precedido de una serie de etapas de desprendimiento, purificación y elevación paulatinos del alma a manera de un viaje, de un trayecto o simplemente de un proceso con distintos niveles. A lo largo de este tránsito espiritual la característica más acentuada es la ausencia del «Amado» (Dios), la distancia dolorosa entre el alma y el Ser de su devoción, comparable a una larga agonía. Así, durante el camino, no sólo es clara la distancia entre el alma y Dios, sino que se vuelve más intensa que nunca. De alguna manera, la voluntad del alma individual llega al límite de sus posibilidades de inducción (oración, recogimiento, devoción, etc.) para encontrarse ante la incipiente presencia del Amado, en un momento plenamente involuntario o incontrolado. William James describe este proceso como sigue: “En la mayoría de los casos, cuando la voluntad ha hecho lo máximo con el fin de conducir al hombre lo más cerca posible de la unificación a la que aspiraba, parece que el último paso ha de ser realizado por otras fuerzas sin la ayuda de su actividad” (William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2002, p. 287). Algunos estudiosos han querido ver una conexión intrínseca entre *ascesis* y mística, cuando en realidad pueden darse de manera independiente. William James aclara estos dos matices de la espiritualidad: “La medicina antigua hablaba de dos formas, *Lysis* y *Crisis* –una gradual y otra de súbito– de recuperarse de una enfermedad corporal. En el reino espiritual existen también dos formas, una gradual y otra súbita, por las que se puede lograr la unificación interior” (*Ibid.*, p. 225). En efecto, muchos han querido ver la vida mística como resultado de un proceso ascético. Lo cierto es que en los casos en los que coinciden ascética y mística, éstas guardan una relación circular, no lineal, en la que ambas se retroalimentan. El ascetismo, explica Rudolf Otto, es una inclinación que despierta a partir de un primer carisma o don gratuito, es decir, a partir de una visión o iluminación mística: “Pero el proceso no se detiene en este punto (extático), sino que prosigue, y la posesión del numen o ser poseído por él se convierte en un fin que se busca por sí mismo, mediante aplicación de los métodos más refinados y feroces de la *askesis* (ascética). En este momento es cuando empieza la verdadera *vita religiosa* [...]. También aquí la evolución purifica y madura la emoción. El término de este desarrollo está constituido por los estados más sublimados de la mística refinada, como “estar en el espíritu” (*Lo santo*, p. 52). Podríamos decir que la inducción de la experiencia mística, ya sea a manera de un proceso ascético o filosófico, no es condición estrictamente necesaria para que la experiencia se produzca. Maurice Blanchot advierte que la experiencia de iluminación ha de considerarse

tradición no sólo debe copiar sus rasgos formales, sino que tiene que tener un carácter tal que trascienda la comprensibilidad humana, pasando a formar parte de lo que se entiende por revelación divina⁴³¹. A este respecto, quisiéramos hacer énfasis en la estructura mítico-simbólica de los apocalipsis y en la manera en que este lenguaje siempre implica un aspecto subjetivo que rebasa el campo de interpretación histórico-filológica. Adela Yarbro Collins ha comentado esta problemática como sigue:

Rudolf Otto's reflections on the *mysterium tremendum* and Mircea Eliade's on the sacred may seem unduly subjective nowadays when theologians and social scientist alike emphasize the cultural and linguistic more than the cognitive and experiential. The forms and contents of the apocalyptic visions are certainly conditioned by the cultural and linguistic contexts in which they arose. But cross-cultural similarities

en su cualidad de salto, de raptó gratuito que escapa a cualquier cálculo humano, y no como resultado de un proceso dirigido y hasta cierto punto ligado al interés de un beneficio que se persigue: "Las invocaciones al discurso, a las ilusiones dramáticas, al silencio, todos los ejercicios de contemplación y súplica pueden no tener efecto alguno; no hay entre ellos y el éxtasis lazos esenciales o continuidad real, sino, por el contrario, un intervalo infinito franqueable de un salto, salto que tal vez no se dé nunca o que se dé por azar. Lo que se ha dado en llamar gracia conserva su validez en tanto que principio de una decisión injustificable y gratuita" (*Los falsos pasos*, Pretextos, Valencia, 1977, p. 49). En este sentido, considero un tanto descontextualizada la declaración de Vita Daphna Arbel sobre los místicos de Hekhalot y Merkabah como héroes «autocentrados», que se proponen «metas» y consiguen por «su voluntad» el objetivo deseado, esto es, la contemplación de la Gloria de Dios: "The Hekhalot and Merkavah seeker is by no means a passive, patient believer who waits or longs for a divine revelation and for spiritual enlightenment. Nor is he an obedient, responsive disciple who surrenders to God's call, or is raptured in ecstasy. Rather, this visionary is portrayed as an active and determined figure, who initiates a corporeal journey beyond the borders of the phenomenal world, with the explicit purpose of reaching the divine. The visionary's physical destination is the sky, where he finds the sacred palaces of God. He is self motivated, sets the goal for himself, and ventures forth on a highly dangerous journey to heaven in order to fulfill his aim" (*Beholders of Divine Secrets*, p. 72).

431 Respecto a la tradición de Hekhalot, Rachel Elior («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 22-23) señala que el foco de esta literatura es «otra realidad» que difiere en su esencia misteriosa de toda realidad familiar. El hombre no actúa de acuerdo con la tradición escrita. Tampoco esta situación está definida por la afinidad del hombre con su prójimo o por la experiencia de la realidad mundana, sino de acuerdo con el lazo que lo une con la realidad revelada de la Merkabah, los seres celestiales y las criaturas mitológicas. Los maestros de la Merkabah mencionan una gran variedad de grupos angélicos bajo un nombre colectivo incluyendo «Príncipes de la Merkabah», «Querubines», «Ofannim» (ruedas), «Príncipes de los Rostros de las Santas Criaturas Vivientes (*Hayyot*)», «Ofannim de la luz», «Querubines de la Majestad», etc. Estos nombres reflejan varias tradiciones angelológicas y su fuente puede encontrarse en una afinidad indirecta con la tradición bíblica general, especialmente con la visión de Ezequiel. Los autores de Hekhalot convirtieron estos conceptos visionarios en seres celestiales antropomorfos. Un número significativo de aquellos nombres son compuestos mediante conceptos derivados de la visión de Ezequiel (caps. 1-10). De cualquier manera, su reaparición en la literatura de Hekhalot no es simplemente una cita o una combinación al azar, sino un desciframiento de la visión de la Merkabah y una recreación que incluye tres niveles: la fuente ritual de la visión en el Templo terrenal, transferencia de los objetos rituales al nivel visionario de la carroza de Ezequiel, y su reintegración en el rito celestial, personificados como sacerdotes y levitas efectuando el servicio en el cielo. Esta lectura se funda en la asunción de que una porción considerable de conceptos mencionada en la visión de Ezequiel son abstracciones visionarias de elementos originalmente ligados a objetos rituales pertenecientes al Templo de Salomón (1 Re 7,23-37; 8,6-9; Cron 3,7-14; 4,3-5; 14-15).

suggest a common root in the psychology of religion and perhaps even in experience⁴³².

Ahora bien, la imagen del Trono divino nos muestra un compendio de elementos mediante los cuales se concibe la apariencia de la gloria divina (*Kabôd*)⁴³³ según fue acuñado por la tradición mística judía. Sin embargo, si bien es importante estudiar los elementos formales que construyen esta imagen, es quizás necesario atender a la manera en que el visionario se relaciona con ellos en cada caso.

Un elemento fundamental en la hipótesis de este trabajo es que la *visio mystica* constituye la experiencia en donde se «reconoce y afirma la unicidad y trascendencia de Dios», condición sin la cual la revelación de secretos celestiales correría el riesgo de incurrir en idolatría. Como podemos observar en uno de los documentos más antiguos de la tradición apocalíptica, es decir, el *Libro de los Vigilantes* (1 En 1-36), el conocimiento, por demás perjudicial, que los ángeles rebeldes transmiten a los humanos, se entiende en el marco de la postura tomada por los apocalípticos ante la influencia de ciencias y doctrinas foráneas. No obstante, la condenación de aquellos conocimientos también se remite a la bifurcación que se establece entre sabiduría «verdadera» y «falsa», que es una constante en Ben Sirá y, en general, en el judaísmo sapiencial de la época del Segundo Templo⁴³⁴. Como vemos en la explicación sobre el origen del mal que proporciona 2 *Enoc*, la inteligencia puede servir a causas perversas:

Entonces comprendió el diablo que yo iba a crear otro mundo, al ver que yo había sometido a Adán todas las cosas que había sobre la tierra para que él reinase y dispusiera de ellas. El diablo es un demonio de las regiones inferiores, pues al huir del cielo quedó convertido en Satanás, después de haberse llamado Satanael. Por ello se desplazó de los ángeles sin cambiar su naturaleza, sino sólo su pensamiento –de la misma manera que la inteligencia es común a justos y pecadores– y cayó en la cuenta de su propia condenación y del pecado que habría cometido

432 Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, p. 17.

433 Según explica Rachel Elijor, *Kabod* es el nombre general para designar la relación de Dios y su corte celestial, así como la imagen de Dios en su Trono. En el misticismo de Hekhalot, *Kabod* es definido como un aspecto de Dios con una dimensión visual y como la jerarquía figurativa de los cielos accesible a la observación. En el lenguaje de los rabinos, *Kabod* se refiere a Dios en su Trono, tal como es revelado en las teofanías bíblicas. Pero *Kabod* es también la agrupación jerárquica de los seres celestiales en proporciones masivas, cada uno poseyendo una imagen visual. El concepto de Dios se expande, de ese ser único, oculto e incomprensible a un Dios rodeado por su séquito angélico de características concretas y accesibles visualmente («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 110-111).

434 El Sirácida habla de una «falsa sabiduría» como una especie de luz siniestra, de la cual comenta: “Más vale ser corto de inteligencia y temer al Señor que muy inteligente y transgredir la Ley. Hay un ingenio que sirve a la injusticia, que para mantener su derecho utiliza trampas” (Sir 19,24-5). Si atendemos el texto del Sirácida, descubrimos que la sabiduría máxima consiste fundamentalmente en el temor de Dios: “Toda sabiduría consiste en temer al Señor, y sólo hay sabiduría cuando se practica la Ley. Conocer el mal no es sabiduría, y seguir el consejo de los pecadores no es inteligencia” (Sir 19, 20-2).

anteriormente. Por ello maquinó contra Adán, adentrándose de esta manera en el paraíso y engañando a Eva, pero sin tocar a Adán. Y por su ignorancia los maldije (2 En 11,74-75).

El motivo de un conocimiento perjudicial, es decir, que «no viene de Dios», puede rastrearse también en la doctrina del conocimiento prohibido según se narra en el *Génesis* (Gn 2, 16-17). Al parecer, existe un conocimiento que estimula la soberbia, la idolatría y la corrupción. Será este conocimiento que desata la *hybris* humana el que entrará en relación antitética con la «sabiduría divina» de la que son partícipes los visionarios en la literatura apocalíptica. Así, podemos suponer que la sabiduría o revelación de secretos celestiales debe siempre remitirse al Trono de Dios como origen o morada absolutos y en cuya revelación está operando siempre la voluntad divina⁴³⁵. El Trono constituye, para emplear la terminología de la mística judía medieval, el *Keter* (corona) de la que dependen las diez *Sefirot* o atributos divinos del árbol cósmico⁴³⁶.

435 Christopher Rowland («The Visions of God in Apocalyptic Literature», p. 153) opina que, a diferencia de otros pasajes teofánicos (Ez 1, Is, 6) hay una clara tendencia en *1 Enoc* a dividir el cielo en diferentes partes por las que el visionario debe viajar *antes* de que finalmente pueda alcanzar la morada divina. No obstante, si observamos con detenimiento, no hay una relación lineal viaje celestial-morada divina en *1 Enoc* para afirmar esta idea. Tal parece que se trata de un orden necesario por efecto de la redacción, pero a medida que vemos la importancia que cobra la contemplación de Dios para evitar cualquier comportamiento idolátrico, pensamos que la búsqueda o la jornada espiritual podría estar precedida también por un encuentro con la divinidad.

436 En la literatura de Hekhalot y Merkabah la meta última de los ascensos celestiales a través de siete cielos o palacios es el encuentro con lo divino. Como declara Vita Dapha Arbel: “Several different accounts, in themselves often ambiguous and fragmentary, include a variety of referents to mystical notions. These references, when considered together, complete each other and present a distinct shared mystical tradition. According to this tradition, the highest aim is that of gaining direct experience of God and divine reality. This goal appears to be dependent upon the visionaries’ inner awareness and spiritual development on the one hand, and on their perception and exegetical ability on the other” (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 23; 117ss).

Según expone Rachel Elior («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 40-43), en el misticismo de Hekhalot y Merkabah un patrón mítico subyace a la idea de que existen ángeles que parecen adquirir un poder semejante a Dios en virtud de su nombre. Así, el ángel Metatrón, el príncipe Anafiel, el príncipe Hayliel, el ángel Soperiel y el ángel Keruviel. Aun cuando está claro que estos seres divinos no comparten el poder soberano de Dios, las diferencias entre ellos y el Dios supremo a veces se difuminan. De ahí el riesgo que esta literatura comporta en relación a concebir la idea de «dos poderes en el cielo», y que las alabanzas y el reconocimiento de un único Dios por parte de los ángeles y del propio visionario sean de primera importancia, enfatizando su posición subordinada. De acuerdo con Rachel Elior, en un fragmento de la *Geniza del Cairo*, encontramos la descripción del ángel Metatrón (llamado el «joven» o «muchacho») en donde el problema de la ausencia de distinción entre Dios y otro poder celestial se torna más acentuado. Dios habla en primera persona, advirtiéndole al adepto que desciende a la Merkabah contra el error ligado a la semejanza entre Dios y su ángel. Este ángel es descrito por Dios como una figura elevada que suscita sobrecogimiento. De cualquier manera, el propósito central de estos pasajes es enfatizar la similitud entre Dios y varios poderes celestiales, así como la prohibición contra la confusión de los dos, a pesar de su gran similitud. El argumento implícito aquí es que cualquier grado de similitud con Dios y cualquier emanación divina que pueda ser atribuida a un poder celestial que no sea Dios mismo son insuficientes para permitir una veneración a tal figura, permitir reconocimiento de la misma como un dominio aparte, o causar postración ante ella. Estas prohibiciones son particularmente significativas ahí donde las nuevas entidades divinas son creadas en un ámbito cultural sincretista y un medio politeísta con una herencia mitológica que estimula una variedad de rituales devotos de diversas

De acuerdo con John J. Collins⁴³⁷, en 2 *Enoc*, la revelación de «secretos divinos» que Dios encomienda a Enoc transmitir a sus hijos tiene como propósito central el que aquéllos sepan que Dios es el creador de todas las cosas y que no hay otro además de él:

Baja a la tierra y da cuenta a tus hijos de todo lo que te he dicho y de lo que has podido ver desde el cielo más bajo hasta mi trono. Todas las milicias y todas las potestades las he creado yo, y no hay nadie que se me oponga o que no me obedezca, pues todos acatan mi monarquía y se rinden a mi poder absoluto. Entrégales los libros de tu puño y letra y que los lean y me reconozcan como Creador del universo, y entiendan que no hay otro (creador) fuera de mí, y transmitan los libros escritos por ti de hijos a hijos, de generación a generación y de parientes a parientes (2 En 11, 89-92).

Ciertamente, este fragmento resulta significativo en el sentido de que Dios encomienda a Enoc transmitir todo lo que ha escuchado y todo lo que ha visto, desde el primer cielo hasta el Trono. Lo importante del mensaje no es, pues, tanto la transmisión de un conocimiento particular respecto al cosmos como que este cosmos es creación de un solo Dios. De ahí la importancia que en la *Ascensión de Isaías*⁴³⁸ tiene la indicación

fuerzas divinas. Tanto la Tosefta como en el *Sefer ha-Razim*, que es próximo a la literatura de Hekhalot, dan cuenta de la prohibición respecto a la veneración de ángeles. Lo anterior denota que, en efecto, existía una cierta veneración por los ángeles dentro de los círculos judíos, influidos por la cultura helenística de la Antigüedad tardía. Estas prácticas tuvieron que ver con el desarrollo de tendencias mágicas y teúrgicas que reconocen la veneración de ángeles y mantiene una relación litúrgica compleja con ellos.

437 John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, p. 230.

438 Véase en la *Introducción* algunos datos sobre la composición de esta obra heterogénea. Las citas que aquí extraemos provienen de la parte denominada *Visión de Isaías* (6,1-11,40), que se enmarca en la «literatura de visiones» de la antigüedad cristiana, la cual encuentra en la *Divina Comedia* de Dante su colofón. Las semejanzas entre esta visión de los siete cielos y otras similares en la literatura apocalíptica judía y misticismo judío antiguo son notables. Es posible que la idea del rapto de Isaías al séptimo cielo esté influida por la leyenda de Henoc, sobre todo la conservada en versión eslava.

Una vez que el ángel e Isaías ascienden al primer cielo que está por encima del firmamento contemplan un trono que está rodeado por ángeles a izquierda y derecha, siendo éstos últimos poseedores de mayor gloria que los primeros. Uno de los motivos que más nos interesarán para establecer una relación de interdependencia entre las revelaciones sobre el cosmos y la revelación máxima que constituye la *visio mystica*, es decir, la contemplación del Trono divino, es aquel que señala la relación de dependencia que cada cielo guarda con el séptimo, es decir, en donde la diversidad de ángeles y cielos no vale sino en la medida en que sus alabanzas son consagradas a la gloria del séptimo cielo. Cuando Isaías pregunta por el sentido de las alabanzas del primer cielo el ángel responde: “A la gloria del séptimo cielo, al Santo que eternamente descansa, y a su Amado, desde donde he sido enviado a ti; allí se dirigen” (7, 16-17). Así pues, el trayecto por los seis cielos no está exento de peligros y tal vez éstos son mucho más acusados en la medida en que la excelsitud de cada cielo plantea un riesgo mayor de idolatría para el visionario. La tentación hacia la idolatría está muy claramente señalada cuando Isaías es seducido por la excelencia del segundo cielo: “Caí de bruces para adorarlo, pero no me dejó el ángel que me guiaba. Me dijo: –Por esto he sido enviado, para instruirte; no adores a ningún trono ni ángel de los seis cielos hasta que yo te lo diga, en el séptimo cielo. Pues encima de todos los cielos y sus ángeles está dispuesto tu trono, tus vestiduras y tu corona, que has de ver” (7, 21-3). Como observamos aquí, el *angelus interpres* cumple una función de guía hacia la unicidad de Dios. Este motivo se reafirma cuando llegados al sexto cielo, Isaías se dirige al ángel como Señor: “–¿Qué es lo que veo mi Señor? Me respondió: –No soy tu

que da el *angelus interpretis* al profeta para que no se detenga a alabar los tronos que preceden al último y más excelso. Pues si hay algo que puede reparar la idolatría que han provocado los ángeles-apóstatas es el reconocimiento del único Dios, su unidad y trascendencia, que vive y se expresa *ad aeternum* en la imagen del Trono.

Dado que el tema central del *Apocalipsis de Abrahán* es el combate contra la idolatría, no es extraño que el sentido central de la *visio mystica* sea el reconocimiento de la unicidad de Dios. Es por esto que Dios exclama: “–Contempla las extensiones que están bajo el espacio sobre el que estás situado, y mira cómo no hay sobre ellas ningún otro excepto Aquél al que buscaste o Aquél que te ama” (ApAbr 19, 2). En el *Apocalipsis de Sofonías* (s.I a.C.-I d.C.)⁴³⁹ encontramos un caso especial de teofanía en

señor, sino tu compañero” (8,4-5). En el tercer cielo Isaías descubre que nada del mundo terrenal es mencionado allí. El ángel responde que es así a causa de su insignificancia, pero esto no quiere decir que lo que sucede quede oculto. Vemos que en la medida en que el visionario asciendo por los cielos, la realidad del mundo terrenal es cada vez más intrascendente. El que cada cielo corresponda a un nivel de conocimiento distinto está claramente señalado cuando Isaías intenta saber más de lo que en cada cielo corresponde saber y es corregido por el ángel: “Quise averiguar cómo se sabe, mas me respondió así: – Cuando te suba al séptimo cielo –de donde he sido enviado– que está por encima de éstos, conocerás que nada se oculta a los tronos, a los que moran en los cielos, ni a los ángeles” (7, 27). Isaías y el ángel atraviesan el cuarto y quinto cielos. Es ahí donde el visionario afirma la unicidad de Dios y comprueba que la gloria de cada cielo es un don que proviene de su Trono: “Alabé entonces al Inefable, al Único, que habita en los cielos, cuyo nombre no es conocido a ningún mortal, al que ha dado tal gloria a los (ángeles de) los distintos cielos, el que magnifica la gloria de los ángeles y multiplica la del que se sienta en el trono” (7, 37). Así, el motivo del viaje celestial se justifica en la medida en que la unicidad de Dios no puede ser comprendida del todo a partir de una afirmación dogmática, sino que proviene de una experiencia que corresponde a un «cielo-conocimiento» cualitativamente distinto al anterior. Al llegar al sexto cielo, la estructura dicotómica que separa a ángeles a izquierda y derecha de un trono llega a su conclusión, pues, tal como explica el ángel, las órdenes de todos los cielos son recibidas del séptimo cielo, es decir, que el vidente se encuentra en la antesala del cielo que corresponde al conocimiento de la «unidad divina», de “Aquél a cuya voz todos los cielos y tronos responderán”. El sexto cielo representa la entrada a una realidad «otra» cualitativamente distinta a los cielos anteriores, en donde la diversidad anterior es trascendida por una realidad cada vez más unitaria: “Me hizo subir al sexto cielo, donde no hay (ángeles) de la izquierda ni trono en medio; todos tienen el mismo aspecto y su alabanza es igual. A mí y a aquel ángel nos fue dado alabar también con ellos de manera que vino a ser nuestra alabanza como la suya. Allí todos nombraban al Padre primero, a su Amado, (Cristo), y al Espíritu Santo, todos al unísono. Su voz no era como la de los ángeles de los cinco cielos, ni como sus palabras, sino que era allí otra. Había mucha luz. Cuando estaba en el sexto cielo antojáronseme tinieblas las luces que había visto en los otros cinco” (8, 16-21). Al subir al séptimo cielo, Isaías contempla a todos los justos y santos, entre quienes se encuentra Adán, Set y Enoc, quienes portan vestiduras de ángeles. Es interesante ver que bajo el lente de un modelo en el que cada cielo representa un grado de conocimiento hasta llegar al séptimo, que es el lugar del conocimiento o revelación total, la tierra se percibe como un lugar de profunda ignorancia. De esta manera, la comprensión del mal no se entiende ya en términos de mala voluntad, sino de ignorancia: “El príncipe de este mundo extenderá su mano contra el Hijo; lo inmolarán, crucificándolo en un madero, sin saber quién es. Así (será) su descenso como tú lo verás; a los mismos cielos quedará oculto para que no se sepa quién es” (9, 14-5). Lo anterior se encuentra en estrecha relación con el modelo platónico de las ideas y de la caída en el mundo material que significa también un olvido en el que se pierde contacto con el conocimiento superior del que antes gozaba el alma.

439 El texto copto de este apocalipsis llegó a las bibliotecas de Occidente, junto con el del *Apocalipsis de Elías*, en el siglo XIX. Se trata de un texto incompleto y desperdigado en folios de papiro (catorce folios

relación con la visión del mar de fuego y azufre, y en la que el vidente piensa que se trata de una visita del señor:

Entonces me levanté, me puse en pie y vi un gran ángel que estaba de pie delante de mí. Su rostro resplandecía como los rayos del sol en su gloria, siendo su rostro como el del que es perfecto en su gloria. Estaba ceñido como (si llevara) un cinturón de oro sobre su pecho; y sus pies eran como el bronce que se está fundiendo en el fuego. Cuando lo vi, me alegré, **pues pensaba que el Señor todopoderoso había venido a visitarme**. Caí sobre mi rostro y lo adoré” (ApSof 6, 11-14, las negritas son mías).

Entonces, el gran ángel que aparece ante Sofonías exclama: “–Pon tu atención en él; no me adores a mí. **Yo no soy el Señor todopoderoso**, sino que soy el gran ángel Eremiel que está sobre el abismo y los infiernos, aquel en cuya mano todas las almas están retenidas desde la terminación del diluvio que sobrevino a la tierra hasta el día de hoy” (6, 15, las negritas son mías). Asimismo, en el *Testamento de Leví* encontramos una indicación similar por parte del ángel custodio:

Vi luego el tercer cielo, mucho más iluminado y brillante que los otros dos, pues había en él una luz ilimitada. Pregunté al ángel:
–¿Por qué es esto así?
Me respondió:
–No te admires de ello: cuando hayas subido más, verás otros cuatro cielos más brillantes y puros (que éstos) (TestLeví 2,8-9).

Estos fragmentos nos dan clara muestra de que si bien los apocalipsis se pueblan de una serie de teofanías codificadas por la tradición y referidas a ángeles y poderes celestiales, ninguna de éstas debe ser interpretada propiamente como el «Misterio de Dios», es decir, en donde la prueba que compromete al vidente consiste precisamente en la capacidad «exegética» para trascender el ámbito de las hierofanías. Aquel «yo no

en acmímico y siete en sahídico) provenientes del Monasterio Blanco del Cairo que fueron trasladados a la Biblioteca Nacional de París. Su datación se calcula entre el s.I a.C. y el s. I d.C. Contiene algunas interpolaciones cristianas y presenta escasa relación con el escrito bíblico del profeta Sofonías; sin embargo, presenta paralelismos más estrechos con Zacarías en lo que concierne a las visiones (cf. Zac 1,7-6,15). Incluye una serie de viajes celestiales y visiones en donde la temática versa predominantemente sobre la escatología personal. Las ideas religiosas de ApSof están centradas en la suerte que espera al hombre tras la muerte. Es entonces cuando tiene lugar el juicio de Dios sobre la persona, cuyas acciones, buenas y malas, están escritas en un libro. Pero la peculiaridad más significativa en el ApSof es que, tras la muerte, el alma tiene todavía posibilidad de penitencia antes de que llegue el Juicio Final. Una idea similar sólo aparece además en el *Libro de las Parábolas* (1 En 50, 4-5; 68,5), aunque allí tal posibilidad no se da a todos –quedando excluidos los «poderosos de la tierra» (cf. 1 En 62, 9-10; 63,1-4)–, y en el tratado gnóstico *Pistis Sophia*, en el que tal posibilidad acaba cuando se complete el número de las almas de los salvados (G. Aranda Pérez, «Apocalipsis de Sofonías»: A. Díez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 6, *Apocalipsis*, pp. 259-264).

soy» que el ángel Eremiel declara a Sofonías habría podido funcionar como un paralelismo antitético del «yo soy» pronunciado por Dios en la zarza ardiente que contempla Moisés (Ex 3,14)⁴⁴⁰. De alguna manera, la hierofanía entendida como un «yo no soy» invita a pensar en un incipiente principio de vía «apofática»⁴⁴¹, es decir, en donde el «Misterio de Dios» se define más por lo que «no es» que por afirmaciones positivas de lo que es. Así, la abolición de la idolatría no puede surtir su efecto más radical sino en la medida en que el Misterio de Dios reaparece de forma vívida y estremecedora. En el fragmento adicional de *Sefer Hekhalot*, denominado *Ascensión de Moisés* (cap.15B), se dice que cuando Moisés ascendió a lo alto y declaró ante los

440 Asimismo, en el *Apocalipsis de Abrahán* encontramos la misma afirmación divina: “–Al Dios de dioses y al Creador buscas tú en el fondo de tu corazón. Yo soy. Apártate de tu padre Taré y sal de su casa para que no seas muerto por los pecados de la casa de tu padre [...]. –He aquí que soy Yo, no temas, pues Yo soy el Dios todopoderoso, anterior al mundo, el que en un principio creó el mundo visible” (ApAbr 8,2-3; 9,2-3). Según propone Giorgio Agamben, se plantea una distinción de los vocablos pronominales o déicticos que en el lenguaje hacen referencia al Ser, lo trascendente, o bien, la situación del lenguaje, cualitativamente distinta respecto al contenido del habla: “El abrirse de la dimensión ontológica (*el ser, el mundo*) corresponde al puro tener-lugar del lenguaje como acontecimiento originario, mientras que la dimensión óntica (*los entes, las cosas*) corresponde a lo que, en esta apertura, es dicho y significado. La trascendencia del ser respecto al ente, del mundo respecto de la cosa, es, ante todo, trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto del habla. Y los *shifters*, las pequeñas palabras *esto, aquí, yo, ahora*, a través de los cuales, en la *Fenomenología del espíritu*, la certidumbre sensible cree poder asir inmediatamente la propia *Meinung*, están siempre ya apresados en esa transparencia, indican ya siempre el lugar del lenguaje” (*El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pretextos, Valencia, 2002).

Miguel García Baró distingue la ruptura respecto de la afinidad fenomenológica ordinaria del yo hacia otro «yo», un «tú» personal, o un «ello», de aquel objeto de la experiencia religiosa, es decir, Dios: “Toda intuición cognoscitiva, como gustaba de decir Husserl, es en su núcleo una síntesis de identificación: esto, que ya sabíamos que era esto mismo, amplía la riqueza de su presencia con estas nuevas facetas que aún no le habíamos visto. Pero se diría que el encuentro con el objeto especial de la experiencia religiosa es una novedad inaudita. Dios, si así podemos nombrar a este objeto abreviadamente, es justo lo que de ninguna manera soy yo, ni lo que es el prójimo, ni lo que es el mundo” («Más yo que yo mismo»: J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística*, p.289).

441 De acuerdo con la información que nos ofrece Julio Trebolle, la mística apofática que encontramos en Pseudo Dionisio (s.III d.C.) hunde sus raíces en la antigua tradición anicónica del trono vacío del mundo sirio-cananeo. Esta tradición se vincula con la herencia del pasado nómada de Israel, dada la relación entre el aniconismo y el género de vida nómada. El vacío y la plenitud son formas de representar respectivamente al Dios incognoscible, *Theos Agnostos*, y al Dios revelado, *Deus revelatus* («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p.114). Sobre el mismo tema Juan Martín Velasco comenta lo siguiente: “La radical «otredad» o diferencia hace del Misterio la realidad que escapa a toda posibilidad de conocimiento por parte del hombre o, mejor, hace que sólo sea cognoscible como desconocido. Es, dice en este sentido la *Kena Upanishad*, «distinto de lo conocido y distinto de lo desconocido», o, en expresión del Pseudo-Dionisio, que hace suya santa Tomás, *uperagnostos, superincognoscibilis*. De ahí que sólo pueda ser conocido por los humanos en términos negativos: «No es así, no es así» es en una *Upanishad* lo único que puede decirse de Brahman, o como dice santo Tomás: «De Dios no sabemos lo que es, sino lo que no es». Por eso, el progreso en el conocimiento de Dios consiste no en saber cada vez más cosas sobre Dios, sino en saber cada vez mejor que no le conocemos, añade el mismo santo Tomás. Con ello el maestro medieval no hace más que continuar con la tradición de la teología negativa que venía afirmando desde san Gregorio de Nisa que, «cuando Moisés ha progresado en la gnosís, en el conocimiento, declara que ve a Dios en la tiniebla, es decir, que conoce que la divinidad es esencialmente lo que trasciende todo conocimiento y escapa a la captación del espíritu», ya que pretender hacerse una idea de Dios sería fabricarse un ídolo” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 139-40).

ángeles que su ruego estaba dedicado a Israel antes que a sí mismo, ellos responden anteponiendo la afirmación de la unicidad de Dios:

Ellos dijeron: «Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es uno» (Dt 6,4), y su rostro brillaba y se regocijaba a causa de la *Šekinah*. Dijeron a Metatrón, príncipe de la presencia: «¿Quiénes son éstos y a quién dan todo este honor y esa gloria?» Contestó: «Al glorioso Señor de la casa de Israel». Dijeron: «Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es uno. ¿A quién puede darse mayor honor y majestad sino a ti, Yahveh, la divina majestad, el rey vivo y eterno?» (3 En 15B, 3).

La afirmación de la unicidad divina en este pasaje será confirmada por el famoso episodio en el que Eliša b. Abuya (Ajer) declara, confundido, la idea de «dos poderes en el cielo» luego de contemplar a Metatrón, quien relata a Yišmael:

Pero cuando Ajer llegó para contemplar la visión de la *merkabah*, fijó sus ojos en mí y temió y tembló a causa mía. Su espíritu estaba tan asustado que se le salía de dentro por el terror, horror y pavor que yo inspiraba al verme sentado en un trono como un rey con todos los ángeles servidores en pie junto a mi, como siervos, y todos los príncipes de los reinos, ceñidos de coronas, rodeándome. Entonces abrió su boca y dijo: «En verdad hay dos poderes divinos en el cielo». Inmediatamente surgió una voz divina desde el cielo, de delante de la *Šekinah*, diciendo: «Volved, hijos apóstatas (Jr 3,22), excepto Ajer». En ese instante llegó Anafiel, el príncipe, el honorable, glorificado, amado, maravilloso, temible, venerable, en comisión del Santo, bendito sea, y me dio sesenta golpes con látigos de fuego y me hizo permanecer de pie» (3 En 16, 2-5).

Podría decirse que todo conocimiento cosmológico y/o angélico que no se remita a la teofanía máxima corre el riesgo de traducirse en un conocimiento idolátrico. Lo anterior nos da la clave para comprender que la revelación dentro de los apocalipsis nunca se refiere al desvelamiento de ciertos contenidos sobre el cosmos que pueden variar de un escrito a otro, sino que su significado más apropiado es la de ser revelación de la «unidad que subyace a la diversidad de mundo, es decir, del gobierno trascendente de Dios sobre todo lo creado». Y es a partir de la certeza (experiencial) sobre su absoluta unicidad y trascendencia que paralelamente se desarrolla una doctrina sobre su inmanencia en la diversidad de sus creaturas. A continuación, podemos observar la distinción del aspecto *inmanente* y *trascendente* de la divinidad:

Si eleváis vuestra vista al cielo, allí está el Señor, pues él ha hecho los cielos. Si dirigís vuestra mirada hacia la tierra, allí está el Señor, *pues él ha sido quien le ha dado su fundamento y quien ha colocado sobre ella toda su creación*. Si consideráis la profundidad del mar y lo que está por debajo de la tierra, allí está el Señor, porque él ha creado el universo. *No adoréis las obras del hombre ni las de*

Dios, dejando a un lado al Señor de toda la creación, pues ninguna acción podrá ocultarse a la faz del Señor (2 En 17,13-6).

En *Sefer Hekhalot* encontramos un pasaje interesante en relación con la dialéctica «unidad-diversidad» que compone la gloria de Dios. Como podemos observar, la multiplicidad de criaturas celestiales y la exuberancia de que son revestidas no hacen sino afirmar la grandeza y omnipotencia del único Dios ⁴⁴²:

Cuando llega el momento de decir «Santo», sale en primer lugar un viento de huracán de delante del Santo, bendito sea, y cae en el campamento de la *Šekinah* produciendo una gran conmoción entre ellos, pues está dicho: «He aquí el huracán de Yahveh: el furor estalla y un huracán volteja» (Jr 23,19). En ese momento mil miles de ellos se tornan chispas, mil miles de ellos se convierten en antorchas, mil miles se vuelven brasas, mil miles se tornan en llamas, mil miles se convierten en machos y mil miles en hembras, mil miles en vientos, mil miles en fuegos ardientes, mil miles en llamaradas, mil miles en chispas, mil miles en *hašmallim* de luz, hasta que reciben sobre ellos el alto y excelso yugo del reino de los cielos del creador de todos ellos con miedo, pavor, temblor, con conmoción, angustia, terror y trepidación. Después de eso son restaurados a su primera forma para que siempre esté ante ellos el temor a su rey, de modo que su corazón esté dispuesto para decir «Santo» continuamente, según se ha dicho: «Y gritaban uno a otro diciendo: Santo, santo, santo...» (Is 6,3) (3 En 35,5-6).

En opinión de Rachel Elijor, la diversidad del mundo celestial, ampliamente desarrollada en la tradición de Hekhalot y Merkabah, responde a una tensión entre el concepto monoteísta y el politeísta, derivada del contexto histórico interreligioso propio de la época helenística:

In the Hekhalot tradition, particular signs of the uniqueness of God are imparted to various celestial beings, who were depicted in the visionary polytheistic myth. Indeed, this is not a simple hierarchical delegation of powers creating harmony and a close relationship among the various forces, but rather it is a development which reflects tension between monotheism, which accentuates the unique unity of God, and polytheism, which depicts various celestial beings as possessing the most typical characteristics of the deity ⁴⁴³.

442 Como afirma G. Scholem al referirse a la supuesta heterodoxia de las doctrinas contenidas en la literatura de Hekhalot y Merkabah, en esta literatura, los aspectos místicos, tales como la doctrina del cuerpo de Dios, o los nombres angélicos que coinciden con el propio nombre de Dios, no entran en conflicto con el concepto bíblico de la divinidad. No hay ninguna razón para pensar que los grandes héroes de las enseñanzas talmúdicas, como R. Ishmael o R. Akiba fueron usados por los autores de estos escritos para encubrir enseñanzas heréticas. Si lo que estos textos presentan es gnosticismo, se trata de un verdadero gnosticismo rabínico, y las iluminaciones y revelaciones dadas a los adeptos están en conformidad con la visión judía de la jerarquía de los seres. De hecho, todos estos escritos afirman su adecuación con el judaísmo halákico y sus prescripciones (*Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, p. 10).

443 Rachel Elijor, «Mysticism, Magic and Angelology», p. 37.

No obstante, parece que esta interpretación desatiende el marco general de la tradición mística occidental, en donde la «unidad y trascendencia» divinas se revela conjuntamente a través de su «inmanencia en la pluralidad» de lo creado. La pluralidad de creaturas ligadas a Dios mediante el nombre, características, poderes o conocimiento no nos habla de un retorno al politeísmo en la religión judía, sino, todo lo contrario, de una seguridad y profundización en la unidad y trascendencia divinas, que permite el despliegue de su inmanencia en el hombre mismo⁴⁴⁴ o en la diversidad del pleroma celestial⁴⁴⁵.

444 Para corroborar que el concepto de trascendencia lleva aparejado el de inmanencia atendamos a la explicación que ofrece Juan Martín Velasco: “El sujeto religioso afirma o, mejor, reconoce la absoluta trascendencia del Misterio desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona. El reonomiento de la absoluta Trascendencia, lejos de oponerse a su presencia en la intimidad de la persona, la supone. Porque, para decirlo con una expresión que sólo aparentemente resulta paradójica, sólo lo que es *Totus alius*, totalmente otro, puede ser reconocido y afirmado a la vez y por mismo como *non aliud*, no otro en relación con todo lo creado. Sólo el que es *Superior summo meo*, más elevado que lo más elevado de mí mismo, puede ser vivido como *interior intimo meo*, más íntimo a mí mismo que mi propia intimidad, en fórmula difícilmente superable de san Agustín”. Y completa con la explicación que ofrece X. Zubiri en términos filosóficos: “Ese carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal y que, sin embargo, las cosas no sean Dios, es justo lo que yo llamo trascendencia de Dios en la realidad: la fundamentalidad de Dios es trascendente [...]. Trascender no significa estar más allá de las cosas, porque, por el contrario, Dios está formalmente e intrínsecamente en ellas. La trascendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas [...] la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido, sino incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. Y esto es lo esencial de la trascendencia divina: no es ser trascendente a las cosas, sino ser trascendente en las cosas mismas (*El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 174-175, en *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 141-143).

445 Efectivamente, como apunta Evelyn Underhill, la experiencia mística total consiste en el punto de convergencia de trascendencia e inmanencia: “The full spiritual consciousness of the true mystic is developed not in one, but in two apparently opposite but really complementary directions. On the one hand he is intensely aware of, and knows himself to be at one with that active World of Becoming, that immanent Life, from which his own life takes its rise [...]. On the other hand, the full mystic consciousness also attains to what is, I think, its really characteristic quality. It develops the power of apprehending the Absolute, Pure Being, the utterly Transcendent: or as its possessor would say, can experience «passive union with God» (*Mysticism*, pp. 35-36). Algunos místicos occidentales llegaron a la certeza de que la trascendencia de Dios así como su inmanencia en la diversidad de las criaturas no se oponían sino que se enriquecían mutuamente. De ahí que para algunos místicos Dios se manifestaba al contemplar la belleza de su Creación: “Y, no obstante, en lugar de sugerir desprecio por el mundo corrupto, un planteamiento místico podría haber inducido fácilmente al alma contemplativa a discernir el pleroma divino en toda la variedad de las creaturas, y a sentirse así extasiada, en vez de repelida por ellas” (Leszek Kolakowsky, *Si Dios no existe*, Tecnos, Madrid, 1988 [1ª ed.1982], p.109). La visión de Dios a través de las creaturas podría plantearse como un panteísmo de tipo espiritual, donde “al ser indivisible, Dios no puede naturalmente, ser la materia prima de la que se han hecho las cosas; su plenitud intacta se encuentra en cada fragmento del mundo y así, todo lo que es, es divino” (*Ibid.*, p. 112). En el misticismo de Hekhalot y Merkabah, señala Vita Dapha Arbel, ambos aspectos, «trascendencia e inmenanecia», son abrazados mediante imágenes que sugieren formas concretas que, sin embargo, aluden a la insondable naturaleza divina. El concepto dialéctico de Dios y la habilidad mística-exegética singular para percibir esta paradoja se encuentran estrechamente vinculados. Visiones de un Dios figurativo y abstracto son concebidas desde una perspectiva mística como elementos integrales de la experiencia espiritual del adepto (*Beholders of Divine Secrets*, p. 137).

Ahora bien, según vemos en el capítulo 12 de 2 *Enoc* o *Enoc eslavo*, la sabiduría divina consiste en una serie de escritos que Enoc recibe y debe transmitir a sus hijos, de entre los cuales surjirá un varón justo que será preservado del Diluvio. Posteriormente, dicha sabiduría será transmitida a los varones justos o guardianes de la tierra. Esta acción se encuentra en clara correspondencia con la transmisión de la Ley por Dios a Moisés, quien, al igual que Enoc, tenía el rostro encendido luego de contemplar el rostro divino. Se trata del motivo de la Torah Celestial (*kekula*) que abarca y completa la Torah tradicional⁴⁴⁶. Como vemos en este documento del s. I d.C., Enoc se considera como el auténtico depositario de la Torah:

Así os hablo a vosotros, hijos míos: Repartid estos libros a vuestros hijos, a toda vuestra familia y a vuestros parientes. A aquellos que tuvieran la cordura de temer a Dios y aceptarlos, les serán más placenteros que manjares suculentos de la tierra, y ellos los leerán y se aficionarán a ellos; mientras que los necios –que no conocen al Señor, **ni tienen temor de Dios**– no los aceptarán, sino que se desharán de ellos considerándolos como una carga (2 En 13, 72-4, las negritas son mías).

Como vemos aquí, la correcta comprensión de los escritos que Enoc transmite depende esencialmente del «temor de Dios», pues, aun teniendo acceso a ellos, no todos los hombres son capaces de interpretarlos⁴⁴⁷. Esto supondría que la sabiduría es

446 “Esta concepción, estrictamente mística, de la naturaleza de la revelación es básica en cualquier debate sobre la Tradición. De ella se derivan importantes consecuencias. Una de ellas es tan radical que sólo se expresaba envuelta en veladuras simbólicas. Venía a afirmar que la Torá escrita no existía, en el sentido de una revelación inmediata de la palabra divina en cuanto tal. Ésta estaría encerrada en la Sofía de Dios, donde constituye una proto-Torá, en la que la «palabra» descansa concentradamente en su propio ser, antes de cualquier desarrollo y antes de que tenga lugar ninguna diferencia en letras o fonemas. El ámbito o estudio en que esa proto-Torá, *Torah kekula*, se despliega después en la llamada Torá escrita, en la que se dan ya signaturas (las formas de las consonantes) o sonidos y expresiones habladas, es ya un estadio de interpretación” (Gershom Scholem, *Conceptos básico del judaísmo*, pp. 89-90).

Ciertamente, no debe pasarse por alto la identificación de la Torah con la Sabiduría divina dentro del propio proceso de remitologización. Michael Stone ve en este elemento el asidero por el cual los judíos lograron mantener su identidad pese a la tendencia universalista: “The grounding of the Torah in the particularities of Jewish self-understanding is the sheet anchor keeping it from winging off into the wide spaces of cosmic, eschatological speculations. It always remains the regulation of the daily lives of men and women” (*Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, p. 451). Según Jürgen C.H. Lebram, la exhortación a seguir la Ley no tiene, en el discurso de los apocalípticos, algún tipo de especificación. Se trata del concepto proveniente de la tradición sapiencial en donde la Torah tiene un significado general. En 1 *Enoc*, por ejemplo, encontramos una analogía entre la designación de la observación del orden cósmico y la Ley moral de Dios, en el sentido del código mosaico («The Piety of the Jewish Apocalyptists»: David Hellholm (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 178).

447 De acuerdo con lo señalado por algunos estudiosos, la mística se encuentra en estrecha relación con la interpretación de los textos sagrados, en donde la *lectio divina* se convierte en un paso previo a la contemplación mística. No obstante, Julio Treballe Barrera declara que: “[dentro del grupo esenio de Qumrán] El contacto místico se efectuaba en el curso o a través de la interpretación de los textos escriturísticos. Para los rabinos el estudio y la actividad midrásica eran actos de oración y medios de acercamiento a Dios. Sin embargo, como se ha observado anteriormente, los textos bíblicos no parecen

enseñanza pero también experiencia de revelación, la cual tiene como fondo el «temor a Dios», principio de toda sabiduría, según se declara en Prov 1,7⁴⁴⁸. Es probable que dicho temor, en el marco de la escatología apocalíptica, no aluda a un sentimiento ordinario, sino que parece centrarse en la experiencia religiosa más fundamental: el *tremor*⁴⁴⁹ sagrado ante lo *numinoso*. Este tipo especial de temor, explica Rudolf Otto, constituye el germen de todo desarrollo religioso, desde las creencias más elementales hasta las más complejas⁴⁵⁰. En esta experiencia se encuentra el fundamento de la sabiduría y es en las teofanías de los profetas, o bien en la *visio mystica* de los visionarios, que dicho principio tiene lugar. El visionario traspasa la verja de las hierofanías y contempla «cara a cara» el *mysterium tremendum*⁴⁵¹, sumiéndose en el así

responder al carácter de místicos si no es bajo un concepto amplio del término. La interpretación, con todo su juego mental y especulativo, no parece ser tampoco una vía adecuada para la experiencia mística o para la recepción de una revelación sobrenatural” («La mística en los textos vertotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p.125).

448 En el *Testamento de Leví* encontramos esta misma exhortación, aunque con un matiz interesante, pues la sabiduría parece constituir una suerte de referencia de identidad, en relación directa con las circunstancias históricas en que este escrito se sitúa: la destrucción del Segundo Templo y la Diáspora: “Adquirid diligentemente la sabiduría con el temor de Dios. Porque, aunque os conduzcan a la esclavitud, destruyan las ciudades y sus tierras, perezcan el oro, la plata y todas las riquezas, nadie podrá arrebatar al sabio de la sabiduría, salvo la ceguera de la impiedad y la obstinación pecaminosa. La sabiduría será para él luz entre los enemigos, patria en tierra extraña y amiga en medio de los adversarios” (13,7-8).

449 Según declara Rudolf Otto: “Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente ese temor especial, que es algo más que temor. Por ejemplo, en hebreo *hiq’disch*=«santificar». «Santificar una cosa en su corazón» significa distinguirla por el sentimiento de un pavor peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de lo numinoso. El Antiguo Testamento abunda en expresiones equivalentes. Muy notable es *emat Jahveh*, «el terror de Dios», el terror que Yahveh puede emitir, enviar como un demonio, paralizando los miembros del hombre, y que emparenta muy de cerca con el *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos” (*Lo santo*, p. 23).

450 Rudolf Otto ofrece algunas especificaciones etimológicas sobre este concepto: “Hace tiempo, en mi discusión con el animismo de Wundt, propuse la palabra «*Scheu*» («pavor»), en la cual el carácter específico, es decir, numinoso, sólo se expresa por las comillas. También vale al objeto *die religiöse Scheu* («el pavor religioso»). Su primer grado es el pavor demoníaco, el terror pánico, con su mugrón o bastardo, el terror fantasmal. Y tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante (*Unheimliche*, en alemán; *uncanny*, en inglés). De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los *demonios* que los *dioses* y todas las demás creaciones de la «apercepción mitológica» (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes” (*Lo santo*, p. 24).

451 El *Mysterium* será el primer término del compuesto semántico que Rudolf Otto emplea para referirse al concepto total de lo *Numinoso*: “Se comprende una vez más que nuestro intento de definir por conceptos ha de ser puramente negativo. Pues el concepto de *misterio* no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas. Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente” (*Lo santo*, p.22). Ahora bien, el elemento de lo *Tremendum* es explicado por Otto en los siguientes términos: “Este componente sentimental del *tremor* numinoso al ser referido a un objeto *numinoso* que es su causa descubre una propiedad correlativa en el numen, la cual desempeña un papel importante en nuestros textos sagrados y ha producido, a causa de su incomprensible y enigmático sentido, dificultades sin cuento a teólogos y exégetas. Es la *orgé*, la cólera de Yahveh, que en el Nuevo Testamento reaparece como *orgé theoy* («cólera de Dios»)” (*Ibid.*, p.27).

llamado «sentimiento de criatura»:

Éste es el «sentimiento de dependencia» que se reconoce y da cuenta de sí mismo, lo cual es mucho más y harto distinto de los sentimientos «naturales» de dependencia. Busco también un nombre para él, y le llamo «sentimiento de criatura», es decir, sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas [...]. El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*.⁴⁵²

La esencia de ese sentimiento, que Rudolf Otto explica como el reflejo subjetivo que infunde la presencia de lo *numinoso* en su manifestación menos esquematizada o racionalizada, genera en el individuo un sensación de absoluto anonadamiento, de no ser más que «polvo y ceniza», como una forma de extrema dependencia para con esa fuerza que tiene el poder de vivificar, pero también de aniquilar. Así lo encontramos en el contenido místico central de *I Enoc* (14):

Se me ha mostrado una visión así:

He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebatan raudos, levantándome a toda prisa (y llevándome) al cielo. Entré hasta acercarme al muro construido con piedras de granizo, al que rodea una lengua de fuego, y comencé a asustarme. Entré en la lengua de fuego y me acerqué a donde está la gran casa construida con piedras de granizo, cuyo muro es como pavimento de lápidas pétreas, de granizo. Su suelo es también de granizo, y su techo, como curso de estrellas y relámpagos, entre los cuales están los querubines ígneos; y su cielo es (como) agua. Había fuego ardiente alrededor de las paredes y también la puerta se abrasa en fuego. Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite ni vida, y el miedo me obnubiló y terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión:

He aquí que había otra casa, mayor que ésta, cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo, de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a sí) un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que es imposible mirar. La gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar (a esta casa); y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que están a su alrededor: miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo concejo. Los santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de noche ni de día, ni se apartan de él. Permanecí mientras tanto

452 Rudolf Otto, *Lo santo*, pp. 18-19.

con el vestido sobre el rostro, temblando. Pero el Señor me llamó y por su boca me dijo:

–Acércate aquí Henoc, y (escucha) mi santa palabra.

Una vez que el visionario entra en la gran casa, experimenta un gran temor al percibir que en ese lugar “no había ni vida, ni deleite alguno”⁴⁵³. Como podemos observar, esta realidad se distingue por la «coexistencia de los contrarios»⁴⁵⁴, pues ahí se presentan a la par el hielo y el fuego, el esplendor y el peligro, como una manera de expresar lo absolutamente ininteligible⁴⁵⁵. Enoc contempla a la “Gran Majestad” vestida con una túnica “más brillante que el sol”⁴⁵⁶ “y más resplandeciente que el granizo”, de

453 De acuerdo con la concepción bíblica, aquello que es santo también se considera peligroso. La forma de Dios es una fuente de extremo peligro y su contemplación es imposible para la mayoría de los humanos. La asociación de lo sagrado y el peligro ejemplifica el modelo de «antropomorfismo trascendente» en donde, paradójicamente, la manifestación del cuerpo divino porta una concepción de Dios como inaccesible e inescrutable. Para J. Barr («Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament»: VTSup 7, [1960], p.32) lo asombroso de estas teofanías no es la forma antropomórfica que presentan, sino que fueron recibidas por algunos individuos específicos (Num 12,8; Is 6; Ez 1). De esta manera, la significación de la forma divina deriva de su función. Sólo unos cuantos individuos fueron capaces de contemplar visiones de Dios, que destruyen a la mayoría de los humanos. Ver a Dios y sobrevivir es una forma de bendición, una indicación de los méritos espirituales y una legitimación de funciones y posición.

454 Como señala Juan Martín Velasco, los recursos más expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, junto con la metáfora, la paradoja y la antítesis. La negación, dentro del lenguaje teológico, constituye un instrumento que permite aludir a la absoluta trascendencia de Dios. La función de la paradoja entra en el momento en que se produce una antinomia en el plano de la realidad y denota el fracaso del hombre para nombrar lo inefable, lo que le trasciende. El origen de esta figura está en la llamada *coincidentia oppositorum* como expresión de la *docta ignorantia* (Nicolás de Cusa, 1401-1464), forma de acceso a Dios que se refiere a un orden de realidad que excede aquel del pensamiento discursivo ordinario (Gregorio de Nisa: “sobria ebriedad”, “tiniebla luminosa”, “sueño vigilante”). Se habla, en casos límite, de «actos verbales no comunicativos» como «forma de extrema marginalidad respecto al lenguaje ordinario» en donde el lenguaje parece aproximarse al fenómeno verbal, pero ya claramente extralingüístico, de la glosolalia (*El fenómeno místico*, pp. 54-6).

Para R. Otto, la paradoja tiene su forma más extremada en la antinomia, es decir, términos que se excluyen mutuamente y que dan cuenta no sólo de un contenido que es irracional, sino contrarracional: “Entonces este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya por encima de toda razón, sino que parece ir contra la razón. La forma extrema de esto es lo que llamamos antinomia, que es aún más que la paradoja. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones contrarias a la razón, a los criterios racionales y a las leyes del pensamiento, sino que, además, esas afirmaciones no conciertan entre sí y enuncian respecto a su objeto *opposita*; es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble” (*Lo santo*, p. 43).

⁴⁵⁵ En el *Sefer Hekhalot* encontramos una imagen similar de la Gloria divina en donde se realiza una conjunción de opuestos: “Dijo R. Yišmael: Me dijo Metatrón, el ángel, el príncipe de la presenica: –Ven y te mostraré dónde están suspendidas las aguas en lo alto, dónde se enciende el fuego en medio del granizo, dónde alumbran relámpagos en medio de montañas de nieve, dónde los truenos braman en las alturas celestiales, dónde se quema una llama en medio del fuego ardiente, dónde se hacen oír voces entre el trueno y el seísmo” (3 En 42,1).

456 El simbolismo solar respecto a la visión del rostro divino ha sido documentado en numerosos versos de los Salmos y también en los profetas, quienes se valen de esta figura para expresar la visión del rostro glorioso de Dios, característico de la era escatológica. El sol era una figura recurrente utilizada para evocar la dimensión luminiscente de la presencia divina. Recordemos que Salomón había ordenado recubrir el arca y los querubines con oro, probablemente en la relación con ello. (Para una detallada descripción de los lugares donde esta figura aparece en los Salmos y en los profetas véase Mark S. Smith, «The Near Eastern Background for Solar Language for Yahweh»: *JBL*, 109/1 [1990] 29-39, p. 29). Según

modo que ninguno de los ángeles puede siquiera entrar, y cuyo “rostro” no puede verlo tampoco ningún hombre “carnal”. La mención de que ningún hombre *carnal* puede ver el rostro divino nos habla de que Enoc ha experimentado una transfiguración, o de que aquello que ve, no lo ve con sus ojos mortales, sino con otro tipo de *sentidos espirituales*, por usar un término más propio de la mística cristiana.

Alrededor del Trono, Enoc percibe una ingente cantidad de fuego por lo que, aun cuando miríadas y miríadas de ángeles le rodean, ninguno puede acercarse. He aquí lo *numinoso*, lejos de cualquier mediación que pueda traducirse en términos asequibles a la razón humana. Como apunta John J. Collins, en este fragmento se cifra el componente místico original de los escritos apocalípticos:

The detailed observations on the heavenly «house», its effect on Enoch, and the throne itself go beyond the biblical prototypes and surely presuppose mystical speculation. The vision also illustrates the mystical component in apocalyptic literature. The correspondences to Daniel 7, the appearance of the divinity, the rivers of fire beneath the throne, and the entourage of Holy Ones (ten thousand times ten thousand) suggest that even the more historically oriented apocalypses drew on mystical traditions⁴⁵⁷.

Podemos pensar que el «Santo de los Santos celestial» era el lugar donde el *mysterium tremendum* se manifestaba en toda su ambivalencia como fuente de vida,

nos informa Vita Daphna Arbel las cualidades radiantes y luminiscentes son comprendidas como características inherentes a las divinidades en los compendios mitológicos del Cercano Oriente. El término sumerio *NI* y el término acadio *melammû* (lit. radiante, esplendor, luminiscencia) define su estremecedora y sobrenatural cualidad. Es una glamour brillante que los dioses, héroes y algunas veces los reyes emanan e induce temor y reverencia a los creyentes. En el misticismo de Hekhalot y Merkabah las descripciones de Dios como un rey coronado y rodeado de luz radiante obedece a este mismo patrón mítico (*op.cit.*, p. 131). No sería exagerado decir que el terreno del misticismo es el de una continua dialéctica entre luz y oscuridad. En términos religiosos, la luz o aura de los místicos se ha percibido como la manifestación o revelación de la «Gracia» divina. Es por ello que la gran mayoría de las tradiciones místicas señalan el éxtasis como un destello de luz que llega a cegar a quien lo recibe. Siguiendo esta equivalencia, la pérdida de la «Gracia» equivale a un decrecimiento considerable de la luz interior. En palabras de Jess Byron Hollenbeck: “Once again, the text describes sacred existence, spiritual existence, as a mode of being where one has an *interior light*. Consequently, the Fall not only involved humanitys expulsion from Paradise but also deprived him of that inner radiance that spiritual beings possess” (*Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 71). Dicha luminosidad es de naturaleza distinta a la que se capta ordinariamente con los ojos físicos, ya que es percibida mediante el despertar de cualidades sensoriales más sutiles aún o a través de los llamados *sentidos espirituales*. Tales manifestaciones lumínicas espirituales han sido designadas con el término de *fotismos*. Según explica Aldous Huxley, la luz propia de los místicos se ha considerado de dos tipos de acuerdo al estadio en que se encuentre la conciencia en su movimiento, a saber, luz diferenciada e indiferenciada: “La experiencia luminosa positiva puede dividirse, pienso, en dos tipos principales. Existe la experiencia de lo que podría llamarse la luz indiferenciada, una experiencia de simple luz, de que todo se encuentre inundado de luz. Y también la experiencia de la luz diferenciada; es decir, de objetos, gente, paisajes que parecen estar impregnados de luz y brillar con luz propia [...]. En general, creo que se puede decir que la experiencia de la luz indiferenciada tiende a ser la experiencia asociada con la experiencia mística total” («La experiencia visionaria»: John White (ed.), *La experiencia mística*, 59-84, p. 73).

457 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p.54.

pero también como una fuerza que podría llegar a aniquilar a aquél que lo contemplara⁴⁵⁸. La ambivalencia que caracteriza la realidad numinosa de la Gloria divina es ilustrada mediante elementos contrarios. Así, dentro de la descripción de la extensa jerarquía angélica descrita en el capítulo 18 de *Sefer Hekhalot*, nos interesa sobre todo la mención de los dos grandes príncipes que preceden la Gloria de Dios. Evidentemente, este motivo es análogo a los querubines que custodian la entrada al Paraíso. La duplicidad es un elemento que nos lleva a comprender un tipo de *coincidentia oppositorum*, es decir, la coexistencia de elementos antitéticos en el ámbito de lo sagrado:

Estos son los dos nombres de los dos príncipes: Soferiel, Yahveh mata, el gran príncipe, honorable, glorificado, sin tacha, anciano y poderoso, y Soferiel, Yahveh vivifica, el gran príncipe, honorable, glorificado, intachable, anciano y poderoso. ¿Por qué se llama Soferiel Yahveh mata? Porque está encargado de los libros de los muertos, en los cuales inscribe a todo aquel al que llega el día de su muerte. Y ¿por qué se llama Soferiel Yahveh vivifica? Porque está encargado de los libros de los vivos, en los que inscribe a todo aquel que el Santo, bendito sea, desea traer a la vida, por la autoridad del Omnipresente (*Maqom*) (3 En 18, 23-4).

Ambos ángeles, el de la vida y la muerte, son idénticos en su forma y poderío. El esplendor vital y el peligro de muerte son, conjuntamente, lo que mejor nos transmite la idea del *mysterium tremendum*⁴⁵⁹. En este escrito, aun cuando el lenguaje es bastante

458 La principal característica que Roger Caillois le atribuye a lo sagrado es la ambivalencia. Dado que su dominio excede toda forma de cálculo racional, en él coexisten principios antagónicos de forma paradójica. Notemos la metáfora que Caillois utiliza para explicarlo: “En el fondo, lo sagrado suscita en el fiel exactamente los mismo sentimientos que el fuego en el niño: el mismo temor de quemarse, el mismo afán de encenderlo; idéntica emoción ante lo prohibido, igual creencia de que su conquista trae fuerza y prestigio— o herida y muerte en caso de derrota—. Y así como el fuego produce a la vez el bien y el mal, lo sagrado desarrolla una acción *fasta* o *nefasta* y recibe los calificativos opuestos de puro e impuro, santo y sacrílego, que definen con sus límites propios las fronteras mismas de la extensión del mundo religioso” (*El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México, 2004, p. 31). La ambivalencia del *mysterium tremendum*, que es ilustrada mediante las imágenes del fuego destructor o bien, mediante la hostilidad de la hueste angélica que rodea el Trono divino, responde, según Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, p. 27), a una concepción anterior en donde la esfera de lo divino y lo humano se encuentran estrictamente separadas: “According to these Hekhalot and Merkavah perceptions, attaining God’s realm and experiencing his presence by beholding his visions seem to be the ultimate desire of both God and the descenders to the chariot. Yet conflicting statements in several sources deny this option. Narrations in certain passages maintain an alternative, more traditional view, namely that God and human beings are forever separate. Although a few exceptional people are capable of crossing the boundaries, the act of passing from one realm to another is seen in these accounts as problematic and dangerous to both human and divine creatures. Angelic beings must undergo vigorous preparations such as purifying themselves in a river of fire before they return from what seems to be the profane Earth to the pure heavens. Likewise, human beings are generally prevented from approaching God by fierce celestial guards, who stand at the very heavenly gate in order to block access to the divine sphere”.

459 En 2 *Enoc*, al relatar la experiencia de contemplar la faz del Señor, Enoc declara a sus familiares: “Pavoroso es y desapascible presentarse ante la faz de un rey de la tierra; terrible y lleno de zozobra, porque la voluntad del rey es muerte y la voluntad del rey es vida. ¡Cuánto más sera comparecer ante la

más elaborado y rico que en *I Enoc*, las dimensiones de emoción subjetiva ante el *numinoso* son esencialmente las mismas, es decir, esa mezcla de temor y fascinación, de nulidad ante la magnificencia del Señor y de incapacidad para describir con palabras la belleza de la gloria divina.

Retomando la visión de *I Enoc*, al llegar al límite del temor, Enoc cae de bruces, dando paso a la segunda visión. Asimismo, en el *Libro de las Parábolas* se hace mención explícita de que cuando Enoc cae de bruces al contemplar al «Principio de Días», cuya cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura, indescriptible, “su carne se disuelve y su espíritu se trastorna” (1 En 71,10-1). De alguna manera, estamos ante una especie de *annihilatio* que anticipa la muerte simbólica o absorción en la divinidad de la mística cristiana⁴⁶⁰. Sin embargo, y como ha sido recalcado por los especialistas, en el misticismo judío el místico no llega nunca a asimilarse a la divinidad, pues la distancia entre la creatura y el Creador, o bien, la naturaleza trascendente de la divinidad siempre se mantiene⁴⁶¹. Es aquí que el «sentimiento de creatura» parece evolucionar hacia ese otro aspecto que infunde lo *numinoso* en el individuo y que tiene el carácter de una «fascinación», pues la segunda casa que ve, es decir, la que propiamente constituye la morada última en donde se encuentra el Trono de Dios, es un lugar “espléndido, ilustre y grande”, ante el cual Enoc se confiesa “incapaz

faz de un rey, *que es a la vez rey de los ejércitos del cielo y de la tierra! ¿Quién podrá salir airoso de este apuro sin medida?*” (2 En 13,10).

460 De acuerdo con Rudolf Otto, existe una correlación entre el *sentimiento de criatura* y la aniquilación del sujeto ante la *majestad* o grandeza de lo *Numinoso*: “El sentimiento de dependencia que expresa la frase de Abraham no es el sentimiento que tiene el hombre de haber sido creado, sino el de ser pobre criatura; es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad. Y la majestad y el «ser tierra y ceniza» conducen, si la especulación se apodera de ellos, a una serie de representaciones que son bien distintas de las ideas de creación y conservación. Por un lado conducen a la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la mística” (*Lo santo*, p. 31).

Ya desde los inicios de la mística judía (Hekhalot y Merkabah) este motivo cristaliza en una forma codificada por la tradición que consta de fases diferenciadas y que puede tener sus orígenes en los ritos de paso o iniciación. Traemos aquí el comentario que al respecto realiza Vita Daphna: “Several Hekhalot and Merkavah accounts present this stage as a threefold pattern of self-transformation, using a familiar pattern of death and rebirth. This pattern has very much in common, it seems, with a pattern of initiatory rite of passage which is typically discussed in the contexts of both myths and rituals [...]. In the first stage, often illustrated metaphorically by images of a ritual death, the Hekhalot adepts collapse, faint or fall down as they let go for their human disposition. In the second stage, illustrated by images of rebirth, awaking, or illumination, adepts surpass their previous ordinary human perception. They are granted a new and wider awareness, and reach an exceptional spiritual understanding. A heavenly ceremony sometimes follows this stage, granting it an official and formal seal. In the third stage, the visionaries gain a god-like insight and new status. They are no longer limited by their human logical, or sensual perception. Instead, their ability «to see» is unrestricted” (*op.cit.*, pp. 37-8).

461 Richard Lemmer, «Early Jewish Mysticism, Jewish Apocalyptic, and Writings of the New Testament—a Triangulation», p. 360.

de traducir en palabras” que describan tanta gloria y grandeza⁴⁶². La fascinación que experimenta el sujeto se corresponde en el polo de lo *numinoso* con la cualidad del *mirum* (admirable, asombroso, estremecedor)⁴⁶³. Este elemento genera un sentimiento de asombro o estupor que evoluciona a formas más depuradas, adquiriendo la cualidad de una *fascinación*⁴⁶⁴ especial:

462 De acuerdo con Juan Martín Velasco (*El fenómeno místico*, pp. 342-343,348), los testimonios de inefabilidad más explícitos proceden de los místicos que hacen consistir esa experiencia en la «realización» de la unidad en el Absoluto, en lo divino o en el Uno, más allá de todo acto de conocimiento que suponga la dualidad del sujeto que contempla y el objeto contemplado. Con esa superación del esquema sujeto-objeto parece faltar la infraestructura conceptual que supone el lenguaje como sistema de significantes referidos a unos significados. De esta presencia surge la necesidad de «producir» la actividad simbolizadora que constituye el umbral de lo humano. Rudolf Otto verá en la «inefabilidad» el signo primario ante la categoría de lo «Santo», nombre que, como aclara, no debe identificarse con el adjetivo «bueno» en el sentido moral. De ahí que Otto emplee el neologismo de lo *Numinoso* (de *numen*=voluntad): “Lo santo es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa [...]. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es *árreton*, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en un terreno distinto ocurre con lo bello)” (*Lo santo*, p. 13).

Efectivamente, todas las expresiones del misticismo, por muy variadas y singulares que sean, han coincidido en la idea de disolución del binomio sujeto-objeto, es decir, han aludido a su experiencia como un suceso que excede toda forma de racionalidad. Cabe decir que el enunciado *experiencia mística* no es muy acertado, es más apropiado el término *transexperiencia* ya que, justamente, el sujeto cesa de situarse como un ente aislado y se funde con aquello mismo que experimenta: “Menos aún pueden las herramientas normales de intelección darnos cuenta cabal de otra circunstancia propia del éxtasis transformante: en el instante supremo de la unión, el místico siente que se convierte en lo que más ama: prodigiosamente, el observador y el observado se funden en uno. Este proceso es lo que san Juan llamaba la «deificación» del alma, que pasa a ser «Dios por participación» (Luce López Baralt, Lorenzo Piera [eds.], *El sol de medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid, 1996. Col. Paradigmas, CIEM, p. 12). Este hecho permite entender el misticismo como una experiencia de encuentro, más que de conocimiento. El conocimiento, sobre todo para los occidentales, alude a una primera distancia que abre la relación yo-ello, yo-objeto, en la que el sujeto se sostiene como dispositivo que observa y reflexiona acerca de las cosas. Por su parte, el encuentro o conocimiento místico sugiere una comunicación plena entre el individuo y una realidad espiritual viviente. En resumen, dentro de la mística, *conocer* es equivalente a *ser*. Tal equivalencia semántica, explica Viktor Frankl, se hace patente en el Antiguo Testamento donde se habla de *conocer* (heb. *Ladaat*) con referencia al encuentro amoroso: “El amor es, en verdad, lo primero y único que está en condiciones de contemplar a una persona en su singularidad, de verla como «el individuo absoluto». En este sentido le es propia una importante función cognoscitiva. Y quizá esta acción cognoscitiva suya fuera ya de antiguo comprendida y apreciada en su valor como parece ilustrarlo el hecho de que el acto del amor y el acto del conocimiento se designaran en hebreo con la misma palabra” (Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1994, p. 38). Es importante considerar entonces que la cualidad de conocimiento dentro de la esfera del misticismo no se refiere a un discernimiento lógico racional, sino a un estado de iluminación, de entendimiento que, como explica William James, conmueve la estructura vital del individuo: “Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo” (*Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 509).

463 “Tras la superioridad ontológica, el tercer camino para evocar la realidad designada por el término Misterio es el de la superioridad axiológica, igualmente presente en la experiencia religiosa. Este elemento está contenido en el aspecto de *mirum* y de *mirabile* que comporta el Misterio. El Misterio no sólo desconcierta al hombre, sino que al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser que hace vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y, al mismo tiempo le anonada, le atrae como lo más sublime” (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 131).

464 “La confianza en el Misterio, que es otra expresión de este elemento fascinante de la experiencia del

El contenido cualitativo de lo *Numinoso* –que se presenta bajo la forma de misterio– está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su majestad. Pero de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste. Este contraste armónico, este doble carácter de lo numinoso, se descubre a lo largo de toda la evolución religiosa, por lo menos a partir del grado de pavor demoníaco. Es el hecho más singular y notable de la historia de la religión. En la misma medida que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. El misterio no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebatada, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez⁴⁶⁵.

Efectivamente, el arco que traza la reacción subjetiva que infunde lo *numinoso* en el sujeto parece conformar un motivo recurrente o codificado en las visiones místicas de la literatura apocalíptica. Así, en 2 *Enoc* encontramos una imagen en la que el *mysterium tremendum* se bifurca en su cualidad temible y tremenda, así como en su belleza inefable⁴⁶⁶. Aquí, Enoc atraviesa, guiado por los arcángeles, seis cielos correspondientes a dimensiones bien diferenciadas⁴⁶⁷. Finalmente es trasladado al

mismo, se basa precisamente en el descubrimiento de que en él encuentra fundamento la inseguridad de la propia condición: «Aunque camine por valles de tinieblas, ninguna temeré...» (Sal 23); «Tú eres mi roca y mi fortaleza...» (Sal 31), etcétera (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 98).

465 Rudolf Otto, *Lo santo*, pp. 49-50.

466 De acuerdo con Rachel Elior («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 106-108), la atribución de la belleza a Dios está basada en la asunción de que posee un aspecto visual, definible en términos semánticos, que apuntan, sin embargo, a su esencia suprasensorial. El lenguaje de Hekhalot refleja una interrelación entre modos religiosos y estéticos. Las descripciones del esplendor divino están basadas en las profecías de Ezequiel (caps. 1-10), pero expandiendo, detallando y enriqueciendo sus contenidos. Dos términos son usados para denotar la experiencia mística: *re'iyah bi-yofi* («contemplar lo bello»). Al parecer esto resulta ser un atrevimiento, pero una observación más detenida nos demuestra que aquellas descripciones están basadas en la belleza cósmica, en la majestad del universo y en el poder de las fuerzas naturales. La belleza cósmica no intenta añadir una dimensión estética a las concepciones abstractas, sino, por el contrario, intenta expresar el asombro del *mysterium tremendum*, su infinitud e inaccesibilidad para la percepción humana. La descripción de Metatrón en el libro 3 *Enoc* es un ejemplo de este nuevo concepto de belleza compuesto de dimensiones suprasensoriales, proporciones míticas, y poderes análogos a las fuerzas naturales del universo. Al igual que en la doctrina de *Shi'ur Qomah*, los componentes figurativos de la apariencia divina no hacen sino enfatizar su trascendencia y, de igual manera, esta imagen no es percibida directamente por el místico sino transmitida por un mediador angélico. Así, la belleza y esplendor divino se transforman en objetos de veneración, en donde los místicos son sujetos de un mensaje hablado en lugar de un testimonio directo.

467 En la mística de Hekhalot y Merkabah los cielos están relacionados con las distintas etapas de perfeccionamiento moral por las que atraviesa el místico. Como señala Vita Daphna Arbel: «The process of accomplishing ethical and moral integrity is sequential and gradual. Several accounts reflect «the tendency to set the stages of ascent in parallel with the degree of perfection», as Scholem has observed. During their journeys out of this world adepts acquire moral qualities, inner strength, and spiritual capacity. They become able to experience divine reality as they proceed toward the seventh divine palace.

séptimo cielo en donde, llevado por el arcángel Gabriel, contempla el «rostro» del Señor:

Y vi al Señor cara a cara: su faz irradiaba poder y gloria, era admirable y terrible e inspiraba a la vez temor y pavor. ¿Quién soy yo para describir la esencia inabarcable del Señor, su faz admirable e inefable, el *coro* bien instruido y de muchas voces, el trono inmenso no hecho a mano, los coros que están a su alrededor y los ejércitos de los querubines y de los serafines con sus cánticos incesantes? Y ¿quién será finalmente capaz de perfilar la imagen de su belleza inmutable e inenarrable y la grandeza de su gloria? (2 En 8,10-14).

La inefabilidad respecto a la visión del «rostro» responde, como hemos mencionado, a su inescrutable o ininteligible naturaleza, merced a la fusión de elementos opuestos o realidades antitéticas que lo componen. No se trata sólo de un motivo retórico que expresa la magnificencia de la gloria de Dios, sino que corresponde a la cancelación de la condición central misma que constituye al ser histórico, esto es, el lenguaje, frente a aquello que trasciende la condición histórica. Podríamos interpretar que al traspasar la frontera que separa el vestíbulo del Trono, la Creación visible de la invisible, no hay tampoco posibilidad alguna para que las palabras puedan encontrar un engarce con la realidad. La *visión*, por tanto, es el lenguaje último que comunica la

In his report to Rabbi Ishmael, Rabbi Akiva relates how levels of spiritual wholeness correspond to explicit stages of the celestial journey: «When I ascended to the first palace, I was righteous; in the seconde palace, I was pure; in the third palace, I was trustful; in the fourth palace, I was perfect; in the fifth palace, I brought holiness before the King of Kings, blessed be His name. In the sixth palace, I said the sanctification before Him who spoke and fashioned and commanded all living beings, so that the angel would not destroy me. In the seventh palace, I stood in all my power. I trembled in all my limbs» (*Ma'aseh Merkavah; Synopse*, 558) (*Beholders of Divine Secrets*, pp. 34-35).

Como indica Adela Yarbro Collins (*Cosmology and Eschatology*, pp. 21-3), el primer estudio sobre la temática de los siete cielos fue realizado por Wilhelm Anz (1897), quien atribuyó esta doctrina al antiguo culto mitraísta y a los sistemas gnósticos en donde se comprendía un sistema de siete planetas relacionados con siete dioses que originalmente se originó en Babilonia. Posteriormente, Wilhelm Bossuet (1901) argumentó que el origen de la idea del alma que asciende a los cielos, tanto en la vida presente como después de la muerte, se encuentra en la religión persa. Bossuet señaló, sin embargo, que anteriormente a la doctrina de los siete cielos de origen babilonio existía una más antigua en la que sólo se contaba con tres cielos sobre los cuales estaba el paraíso y que es de origen persa. Ambas teorías fueron rebatidas por Ioan Culiano, quien explicó que la doctrina de los siete cielos difícilmente pudo provenir de Babilonia, pues para los sabios de esta tradición, los siete planetas se movían en un mismo plano, a la misma distancia de la tierra. Fueron los astrónomos griegos quienes en tiempos de Platón descubrieron las diversas distancias que mantenían los planetas respecto de la tierra. Asimismo Culiano destacó que en ninguno de los apocalipsis judíos o judeocristianos, los siete cielos corresponden a siete planetas. Su propuesta consiste en la tipificación de los ascensos de la siguiente manera: el tipo griego, en donde las creencias respecto a los ascensos parten de una hipótesis científica; y los ascensos de tipo judío, que involucran la idea de un viaje a través de tres o siete cielos que nunca están identificados con los planetas. En este sentido, la pregunta queda abierta pues si los siete cielos no corresponden a los siete planetas, cabe averiguar a qué están asociados entonces

cualidad numinosa del Trono divino⁴⁶⁸. Y, como explica Julio Trebolle, dentro del misticismo bíblico la visión tiene como culmen el carácter de un encuentro personal:

La transición de la «visión» al «encuentro» viene dada por el mismo sentido del «ver», que tiene a un tiempo una dimensión noética y otra emotiva y cuya máxima realización e inmediatez se verifica en el encuentro personal, significado por la expresión «ver el rostro de Yahveh» o «ver(le) cara a cara» [...]. El ver «cara a cara» constituye la máxima expresión del encuentro con la divinidad. La expresión «cara a cara» (*panim'el panim*) se refiere siempre y únicamente a un encuentro con lo numinoso (Gén 32,30; Éx 33,11; Dt 34,10; Jue 6,22; Ez 20,35; igualmente 1 Cor 13,12)⁴⁶⁹.

Una imagen que da muestra de este «encuentro» se halla en el libro *3 Enoc* o *Sefer Hekhalot*. Sin embargo, como podemos observar aquí, el «rostro» de Dios se encuentra velado por su gloria (*kabod*) como mediación que impide desplegar su aspecto destructor:

¿Qué hace Yahveh, Dios de Israel, el rey de la gloria? El Dios grande y terrible, poderoso en poder, cubre su rostro. En Arabot, seiscientas sesenta mil miríadas de ángeles de la gloria y las divisiones de fuego llameante permanecen frente al trono de la gloria y las divisiones de fuego llameante permanecen frente al trono de gloria. El rey de la gloria cubre su rostro, pues de no ser así el firmamento de Arabot estallaría en pedazos a causa de la majestad, esplendor, hermosura, belleza, encanto, resplandor, claridad y excelencia de la apariencia del Santo, bendito sea (3 En 21, 5-6).

La ocultación del rostro divino demuestra estar en la raíz de la distinción entre lo sagrado y lo divino o bien, entre el *mysterium tremendum* y la esquematización racional que adquiere formas y simbolismos de acuerdo con la tradición religiosa en que se manifieste⁴⁷⁰. De no estar mediado por algún tipo de teofanía, el Dios desconocido es,

468 Ya en la Biblia, la revelación no sólo consiste en la palabra, sino en una experiencia visual o teofánica (Am 9,1; Is 22,14; Job 4,12; 1 Re 22,19). Yahveh se manifiesta en el Sinaí mediante señales acústicas y visuales, tal como Baal y las divinidades del antiguo Oriente. «Los profetas ven las palabras», lo cual es posible en una lengua donde el término *d-b-r* significa tanto «palabra» como «hecho» o «cosa». La palabra es, pues, un acontecimiento (Is 55,10-11). En la Biblia es frecuente encontrar un paralelismo entre *ra'â* y *šama'*, «ver» y «escuchar» («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, pp. 104-5).

469 *Ibid.*, pp. 106-107. Emmanuel Lévinas comprende la noción judía del «rostro» como el encuentro con la identidad completa de un ser viviente: “Uno mira una mirada. Mirar una mirada es mirar lo que no se abandona a sí mismo, lo que no se entrega, lo que nos tiene en su mira: es mirar el rostro. El rostro no es el conjunto formado por una nariz, un frente, unos ojos, etc. Es todo eso ciertamente, pero adquiere la significación de rostro por la nueva dimensión que abre en la percepción de un ser. Por el rostro, el ser no está únicamente encerrado en su forma y ofrecido a la mano, está abierto, se instala en profundidad y, en esta apertura, se presenta, de algún modo, personalmente. El rostro es un modo irreductible según el cual el ser puede presentarse en su identidad” (*Difícil libertad*, p.25).

470 No obstante, para Lévinas, la noción de «rostro» es ya una liberación del ámbito del misterio y lo

tal como se dice en Ex 33,20, esencialmente una fuerza destructora⁴⁷¹. Paralelamente, Enoc, preso del temor, permanece temblando con el “vestido sobre el rostro”. No obstante, la «palabra» nuevamente surge como vehículo que traduce y comunica la voluntad de Dios a los hombres. Dios llama a Enoc con «su boca» y le pide que se acerque y «escuche su santa palabra» (1 En 14,24)⁴⁷². El paso de lo *numinoso* a lo divino es formalizado cuando, una vez que el visionario ha caído de hinojos y comienza a rezar, Dios hace uso del lenguaje, es decir, se revela nuevamente como mediación

tremendo: “Nada más opuesto, en efecto, a la relación con el rostro que el contacto con lo Irracional y el misterio. La presencia del rostro es precisamente la posibilidad misma de entenderse: la vida interior se define, tiende a la univocidad del contrato, se libera de lo arbitrario de nuestra mala fe. El hecho psíquico recibe de la palabra el poder de ser lo que es. Ella es la que le amputa sus prolongaciones inconscientes que lo transformaban en máscara y le hacían imposible su propia sinceridad: por fin, se les pone coto a las fuerzas oscuras e inconscientes que desbordan el pensamiento, se acabó su destino de Proteo. ¡Llegó la hora de la lógica y de la razón!” (*Difícil libertad*, p.26).

471 Lévinas define lo *numinoso* en su acción violenta para con la libertad humana: “Lo numinoso y lo sagrado envuelve al hombre y lo transporta más allá de sus poderes y de su querer. Pero lo que en realidad hacen estos excesos incontrolables es ofender a la verdadera libertad. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas al hacer participar a los seres, aunque fuera mediante el éxtasis, en un drama que estos seres no han querido, en un orden en el que se abisman. Esa potencia, de algún modo, sacramental de lo divino, al judaísmo le parece que hiere la libertad humana y que va en contra de la educación del hombre, entendida como acción sobre un ser libre” (*op.cit.*, p.33).

Según el registro que nos ofrece Vita Daphna Arbel (*Beholders of Divine Secrets*, p. 27) de las proposiciones que sobre este tema han expresado los estudiosos, G. Scholem («Shiur Komah»: *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, New York, Schocken, 1991, p. 20ss) hace una distinción entre el Dios trascendente y su apariencia visible, argumentando que la Gloria divina (*kabod*) es sólo el aspecto revelado de la divinidad, que se hace visible para los místicos de Merkavah. Ithamar Gruenwald (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p. 94) dirá que a pesar de los modos de expresión, uno puede encontrar en esta literatura la posibilidad de que el encuentro visual directo con Dios sea generalmente descartado. Rachel Elior («The Concept of God in Hekhalot Mysticism», pp. 109-110) llama la atención sobre la inusual cualidad de la visión y la singularidad de la percepción humana durante la experiencia, es decir, que la visión no es de una imagen humana, la cual está prohibida, sino un atisbo momentáneo de iluminación mediante una percepción surranormal y que, en muchos casos, lo que el místico contempla es la Merkavah y no a Dios mismo. Peter Schäfer (*The Hidden and Manifested God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany, NY, State University of New York Press, 1992, pp. 148-150;162) examina este problema a la luz de la dialéctica entre el Dios escondido y revelado, e interpreta los nombres de Dios como parte del aspecto revelado. De acuerdo con I. Chernus («Visions of God in Merkavah Mysticism», *JSJ* 13 [1982], pp. 123-146), la visión de Dios está restringida en función de evadir sus efectos destructivos en el visionario. E.R Wolfson (*Speculum*, cit. p.85) asocia la posibilidad de la visión de Dios con la quasi-deificación o angelización del visionario ilustrada mediante la entronización en el cielo. Es en virtud de su entronización que el místico puede ver lo que ordinariamente está velado a los ojos humanos y angélicos. Estos y otras sugerencias han sido elaboradas por los estudiosos que buscan explicar la contradicción entre una visión trascendente e immanente de la divinidad.

472 En relación con esta transición Julio Trebolle comenta lo siguiente: “[...] a la visión sigue el nombre o la palabra. [...] El ver de Dios, expresado con el mismo verbo *ra’â* en su forma *niphal*, «se dejó ver» o se «apareció a», se convierte en teofanía del mismo Dios Yahveh, de su gloria o de su ángel mensajero. Esta expresión se encuentra en los textos de tradición más antigua (Gn 12,7;18,1;22,14;35,1;Éx 2,2.16, y otros). En los de la tradición denominada «yahvista» (J) el acento se desplaza ya de la propia teofanía a la promesa, integrando así la visión en una historia de salvación (Gn 12,6-7;26,34-35; Éx 3,2-3). En los textos de la posterior tradición «sacerdotal» (P), la referencia a la «visión» e incluso el mismo encuentro se ha diluido ya casi totalmente, de modo que el verbo *ra’â* en *niphal*, «se apareció a», se convierte prácticamente en una fórmula introductoria al discurso divino que sigue. Lo esencial no es ahora la visión, sino la palabra. La revelación sucede en y por la palabra” («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, pp. 106-107).

inteligible a través de su propia palabra. Así lo vemos en 2 *Enoc*: “–Ten ánimo, Enoc, y no temas: levántate y permanece ante mí para siempre” (2 En 9,6-7). De alguna manera, y como veremos en el apartado siguiente, esta frase constituirá el paradigma de la mística judía que se adosa a los apocalipsis como llamado a la nueva vida cabe la divinidad⁴⁷³.

Este momento constituye una transición que va del *mysterium tremendum* a la imagen antropomórfica que adquiere la divinidad en función de comunicarse con los humanos. Como vemos aquí, la recuperación del lenguaje ocurre como una acción motivada libremente por la divinidad, es decir, en cuanto al polo «objetivo» de la revelación. Respecto al polo «subjetivo», tenemos que este momento corresponde también en el individuo a un tipo de canto o expresión verbal⁴⁷⁴ que tiene como fin

473 En la mística de Hekhalot y Merkabah, la contemplación de la Gloria divina no sólo deja de ser un *tabú*, tal como era en los episodios de teofanía en el material bíblico, sino que constituye la meta de la vía mística, auspiciada por Dios mismo. Según declara Vita Daphna Arbel: “Many statements in various Hekhalot literary texts suggest that this ultimate aim, namely attaining the divine by beholding his vision, is a conceivable and permissible goal. Not only it is the final aspiration of the mystics’ quest, but also God himself, as confirmed in several accounts, wishes to be seen. He longs for the exceptional, qualified adept who can cross the boundaries between the phenomenological and the transcendent realms, ascend to heaven and see divine revelations, which are concealed from both mortal and angelic eyes” (*op.cit.*, p. 26).

474 “El elemento fascinante de la experiencia religiosa constituye el reflejo en la conciencia religiosa de esta superioridad axiológica contenida en el Misterio y la mejor expresión de la misma la encontramos en esa forma característica de relación con el Misterio que podría resumirse en lo que llamamos «oración de alabanza»” (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 132). Los prototipos rituales asociados con el servicio en el Templo están representados en la literatura de Hekhalot mediante tres formas de oración: «oración mística», «oración compartida» y «oración celestial». La «oración mística» es aquella que se recita en el momento del ascenso al Palacio y del descenso a la Merkabah y expresa la transición de una existencia terrenal a una existencia celestial. Describe la magnificencia y belleza de los santuarios celestiales. Aquí, los místicos imitan los ritos de los seres celestiales. Estos cantos están inspirados en aquellos usados en el Templo, especialmente en el lenguaje de los Nombres esotéricos durante el clímax del servicio sacral. La oración mística está reservada a individuos excepcionales que constantemente se purifican y santifican. La «oración compartida» se refiere a aquella usada por dos comunidades en correspondencia: la compañía de ángeles en el cielo y la congregación humana en la tierra que, juntas, recitan la *kedushah* y alaban al Creador; la *kedushah* de Hekhalot está basada en la proclamación del serafín en el santuario celestial tal como fue escuchada en la visión de Isaías; también describe la canción de los ángeles que adoran a Dios con referencia a los Salmos y Ezequiel. Esta canto solemne culmina con la santificación del Nombre de Dios, es decir, al pronunciación ceremonial del Nombre inefable de Dios y la bendición correspondiente: “Bendito sea, cuyo reino perdura por siempre jamás”. La esencia de Dios en esta literatura se identifica con su Nombre, tal como declara Rabbi Nehunia ben Hakanah: “Y su nombre es santificado por sus servidores, Él es su Nombre y su Nombre es Él, Él está en Él y su Nombre está en el Nombre” (*Ma’aseh Merkavah*: Schäfer, *Synopse*, para. 588). Finalmente, la «oración celestial» está asociada con la visión de la Merkabah y el servicio del Templo. Su compleja polifonía litúrgica se dirige a venerar el nombre de la divinidad y su entronización por las criaturas vivientes de la Merkabah. Esta polifonía fue creada al yuxtaponer y entreverar elementos tomados de las fuentes principales bíblicas: la visión de Ezequiel de la Merkabah; la visión de Isaías de los serafines cantando en el *Sanctus* del Templo celestial y las tradiciones musicales levíticas y sacerdotales del Templo terrenal como son recogidas en varios pasajes de los libros bíblicos de los Salmos, Nehemías, y Crónicas, así como son descritas en los tratados mishnaicos de Arakhin, Sukkah y Tamid (Rachel Elior, «Early Forms of Jewish Mysticism»: Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, *The Late Roman Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2006, 749-791, pp.

apaciguar o sosegar la reacción ante el *mysterium tremendum*. De acuerdo con el esquema que realiza Rudolf Otto entre lo santo y lo divino, o bien, entre los aspectos irracionales y racionales de la experiencia religiosa, tenemos que la «canción» –que es un producto de la estética–, puede servir para ilustrar la conjunción de lo irracional y racional en la esfera de la religión:

Todavía encontramos otro ejemplo de esta mutua penetración de elementos racionales e irracionales en nuestra vida sentimental, un ejemplo más próximo que el anterior al sentimiento complejo de lo santo, pero con la diferencia de que en él, el elemento irracional está sobre la razón y no bajo ella. Nos referimos al estado sentimental que provoca en nosotros la canción. La letra de la canción expresa sentimientos naturales, como nostalgia del hogar, seguridad en el peligro, esperanza de un bien, alegría de una posesión; es decir, elementos que se pueden describir por conceptos. Pero la música en sí misma canta otra cosa completamente distinta. Como tal música, suscita alegría y beatitud, turbación y sobrecogimiento, una borrasca y un oleaje en el alma, sin que a nadie le sea dado decir ni explicar por conceptos qué es lo que propiamente nos conmueve⁴⁷⁵.

Un ejemplo de dicha transición lo podemos encontrar en el *Libro de las Parábolas*:

Salieron de allí Miguel, Rafael y Fanuel y muchos santos ángeles sin número, y con ellos el «Principio de días», cuya cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura indescriptible. Caí de bruces, y toda mi carne se disolvió y mi espíritu se trastornó. Grité en alta voz con gran fuerza, y bendije, alabé y exalté. Y estas bendiciones que salían de mi boca eran gratas ante el «Principio de días». Y llegó éste con Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel, y miles y miríadas de ángeles sin número (1 En 71, 9-13).

Como observamos en este fragmento, el motivo de la salida de Dios de su morada nos habla, como hemos señalado, de esa transición en la que el *mysterium tremendum* se torna asequible a la conciencia humana. En el *Apocalipsis de Abrahán*, el consejo que da el ángel Jaoel a Abrahán, una vez que se aproximan a la Gloria de Dios, es el siguiente: “–Inclínate solamente, Abrahán, y entona el cántico que te he enseñado” (ApAbr 17, 5). Abrahán recita todo un catálogo de nombres divinos, probablemente en función de mediar o hacer familiar la experiencia de lo «Otro»⁴⁷⁶. A continuación

762-783).

⁴⁷⁵ *Lo santo*, p. 71.

⁴⁷⁶ Philonenko (Philonenko-Sayar y Philonenko, M., «L’Apocalypse d’Abraham», Introduction, texte slave, traduction et notes: Semitica XXXI, Paris, 1981) ha señalado que el ángel Jaoel se comporta con Abrahán como el mistagogo respecto al iniciado. El punto culminante del cap. 17 es el himno que el ángel enseña a Abrahán y que éste recita. Se trata de una interpolación escrita inicialmente en griego (S.

Abrahán contempla la carroza-Trono de Dios:

Alvarado, «Apocalipsis de Abrahán»: A. Diez Macho, Antonio Piñero [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, p.70). De acuerdo con Gilles Quispel, este tipo de cantos o doxología, en particular el himno de Abrahán al que aquí nos referimos, y del cual Scholem ha comentado que es el más próximo a lo que puede ser considerado un texto de Merkabah entre todos los textos apocalípticos, juega un papel importante en la preparación del místico para atender las visiones de la gloria divina («Ezequiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», p. 152). De acuerdo con Rachel Elior, («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 10-12), dentro de la literatura de Hekhalot, el área mágico-teúrgica se ocupa de las relaciones entre el ámbito celestial y terrenal y de clarificar la conexión entre las acciones humanas, y la imposición de su voluntad sobre las criaturas del ámbito celestial, tanto en el mundo superior como en este. El propósito de la práctica mágica es ayudar el ascenso al ámbito celestial y atraer los poderes superiores a la tierra. Las instrucciones mágicas (fórmula secreta, ritual santo y tiempo apropiado) asisten al iniciado para efectuar e influenciar a los poderes superiores y para guiar sus acciones de acuerdo con sus deseos. Esta literatura percibe la fuerza creadora de Dios expresada en las letras del alfabeto hebreo. La esencia de Dios es idéntica a su nombre y, por tanto, su articulación y pronunciación correcta equivale a una cierta comprensión de la esencia divina. La recitación del *tetragrámmaton* y la pronunciación de los nombres divinos por los ángeles, así como el conocimiento del nombre explícito de Dios y el uso teúrgico de los nombres celestiales, se encuentra en el corazón del servicio de aquellos que descienden a la Merkabah. Así, encontramos en varias secciones de esta literatura enigmáticas tradiciones concernientes a los nombres de Dios, los ángeles, las partes de la carroza y de la estructura entera de la existencia celestial. Los nombres son comunicados por los ángeles como parte de la revelación visionaria en el ascenso a la Merkabah. Según informa Elizabeth Green (*Celestial Ascents of the Soul*, p.40), dentro la doctrina cabalista *Ma'aseh bereshit* («hechos de la Creación»), encontramos la formulación del árbol de las diez *sephirot* o emanaciones divinas que representa los niveles cósmicos mediante la representación del Árbol de vida. Desde esta perspectiva, el ascenso celestial no sólo se entiende como experiencia celestial sublime, sino como una dinámica que intenta mantener la armonía del cosmos. Mediante la oración llamada *kavvanah*, los humanos actúan como co-creadores con Dios en la perpetuación de la armonía divina en todos sus niveles. Puesto que *kavvanah* sigue el proceso cósmico de la Creación al revés, de la base del Árbol hasta su corona, el adepto se mueve a través de todas las esferas de la emanación divina, resultando no sólo en una transformación interior, sino también en cada uno de los niveles del cosmos. En un cierto paralelismo dentro de la comunidad de Qumrán, encontramos una distinción señalado por Julio Trebolle: «Los cánticos de Qumrán se centran en la descripción del culto de los ángeles, pero sin reproducir los himnos de alabanza que entonan, lo que constituye, por el contrario, el centro de interés de la tradición mística judía posterior. Por ello y por otras diferencias, los cánticos qumránicos y la mística de *hejalot* podría representar dos tradiciones divergentes» («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 118).

Rachel Elior («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 103-105) describe la doctrina de los nombres divinos, *Shemot*, puntualizando que ésta no se restringe a Dios únicamente, sino que abarca todo el ámbito celestial. Los nombres, como entidades substanciales, sirven como fuente de poder y creatividad y constituyen el poder detrás de la Creación y las fuerzas que sostiene la existencia celestial y terrenal. Sin embargo, hay una falta de claridad en lo concerniente a la relación precisa entre los nombres divinos y sus objetos celestiales. Se presenta una tensión dialéctica entre el nombre y su interpretación o entre su aparente valor comunicativo y su insondable y oculta esencia. La extensión de los nombres a la esfera celestial permite al místico abordar el cortejo celestial y amplía el uso ritual de los nombres más allá de la restricción de «contemplar a Dios» o utilizar su Nombre para fines rituales o mágicos. Mediante el poder que el nombre envuelve, el místico puede usar las letras inscritas en los nombres, aun sin comprender sus aspectos esotéricos

La doctrina de los nombres divinos intenta captar la esencia divina ligada a los mismos. El nombre de Dios no es una designación o título litúrgico, sino que compromete Su esencia, sustancia, poder y ser:

1. El nombre envuelve un aspecto esencial de la divinidad.
2. El nombre es el punto focal del ritual celestial y de las devociones angélicas que los místicos buscan imitar.
3. El nombre sirve como una escalera mística para el descenso a la Merkabah.
4. El nombre posee propiedades mágicas y teúrgicas.

Mientras estaba entonando el cántico, la boca del fuego que estaba en la extensión se elevaba (cada vez) más alto y oí una voz como una tempestad marina y no cesaba por la plétora de fuego. En tanto que el fuego se elevó, borboritando en lo más alto, vi debajo del fuego un trono ígneo y a (seres) **poliúftalmos** a su alrededor que entonaban un cántico. Bajo su trono (vi) cuatro criaturas de fuego que cantaban. Su aspecto era el mismo; cada una de ellas tenía cuatro rostros: de león, de hombre, de toro y de águila. Cuatro cabezas y cada (criatura) con seis alas; (un par le salía) de sus hombros, (un par) de sus costados y (un par) de su cintura, cubriendo sus rostros con las alas (que salían) de sus hombros, en tanto que con las alas revestían su piernas, y extendían sus alas centrales, volando libremente. Cuando concluían el cántico, se miraban los unos a los otros, y unos a otros se lanzaban miradas desafiantes⁴⁷⁷. Y ocurrió que cuando el ángel que estaba conmigo les vio cómo se desafiaban, me dejó, fue corriendo hacia ellos y a cada una de las criaturas les desvió el rostro del rostro que tenía enfrente, para que no vieran delante de sí los rostros desafiantes y les enseñó el cántico de paz que tenía en sí. Estando yo solo, miré y vi detrás de las criaturas un carro de ruedas de fuego. Cada rueda estaba **llena de ojos** por doquier, y en lo alto de las ruedas estaba el trono que yo (ya) había visto. Éste estaba cubierto de fuego y el fuego lo rodeaba por doquier. Y he aquí que una luz inefable envolvía a una multitud de fuego y oí sus santas voces como la voz de un solo hombre (ApAbr 18, 1-11, las negritas son mías).

Como hemos mencionado anteriormente, la Gloria de Dios se encuentra asociada con los elementos fundamentales de la Creación anterior al tiempo. Ahora bien, lo que ahí es visto o contemplado se caracteriza a su vez por el enorme poder de visión (la multitud de ojos que contemplan). Asimismo, la multitud de voces se traduce en una sola voz de apariencia humana⁴⁷⁸. De ahí que la visión última parezca ser en realidad un «ser visto»⁴⁷⁹ por la realidad de la Gloria divina. Podríamos decir que en este momento se produce un fenómeno en donde la distinción entre sujeto y objeto desaparece momentáneamente.

Ahora bien, quisiéramos enfatizar y justificar la idea de una relación de

477 El motivo de los ángeles recelosos se encuentra también en *3 Enoc* 1.

478 Nuevamente la *Ascensión de Isaías* nos ofrece un ejemplo que apoya la misma idea. Llegado al séptimo cielo, Isaías es transfigurado en ángel, se explica, en función de adorar adecuadamente al “Señor de todas las glorias” (AscIs 9, 37-38). El profeta contempla la Gloria divina en correspondencia con una transfiguración sobrenatural, pues es justamente aquí donde se demuestra la supervivencia de Isaías, luego de haber contemplado «la faz» de Dios, que era el motivo de la acusación inicial por la que fue martirizado. La imposibilidad del sujeto religioso para contemplar la Gloria de Dios puede explicarse desde el estudio del fenómeno místico como la anulación de la distancia que establece una separación entre sujeto y objeto, lo cual impide toda posibilidad de conocimiento en términos racionales.

479 Julio Trebolle advierte: “Es un error tratar de aislar el uso teológico de los términos bíblicos de su uso profano. Así, el término *ra’â* abarca el espectro completo de situaciones en las que el ser humano, hombre y mujer, encuentra a Dios en una visión personal. Los relatos más antiguos hablan en un modo muy *naïf* de ver a Dios o ver su rostro, como expresión de un encuentro personal. Agar, sorprendida en su huida por la aparición del ángel protector junto a la fuente en el desierto, «gritó el nombre de Yahveh que le había hablado: Tú eres ‘*El Roí*» [El Dios que ve], diciéndose: «He visto al que me ve». Por eso llamé a la fuente «Fuente de *Lajai Roí*» [Fuente del que vive, el que me ve] (Gén 16,13-14). Quien ve primero es Dios. Este «ver» de Dios equivale a «revelar(se)», *galâ*, verbo que denota la automanifestación de Dios” («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 106).

interdependencia entre la experiencia de la *visio mystica* y los contenidos mitológicos que componen los textos apocalípticos. Hemos visto que el desmayo o desvanecimiento del visionario ante algún tipo de teofanía divina, en particular el Trono o la Faz del Señor, de alguna manera ilustra la nulidad del «yo» ante la omnipotencia o «prepotencia» del Creador. Según vemos en el *Libro de las Parábolas*, esta forma de *dissolutio* del visionario podría constituir un elemento que condiciona o antecede la revelación de secretos celestiales:

Ocurrió después de esto que mi espíritu fue arrebatado y ascendió al cielo, y vi a los hijos de los santos ángeles andando sobre llamas de fuego; sus vestidos y túnicas eran blancas y sus rostros resplandecían como granizo. Y vi dos ríos ígneos, y la luz de aquel fuego brillaba como jacinto; caí entonces de bruces ante el Señor de los espíritus. El ángel Miguel, uno de los arcángeles, me tomó de la mano derecha, me levantó y me llevó adonde estaban todos los secretos, me mostró todos los arcanos de la clemencia y la justicia. Me mostró todos los secretos de los confines de los cielos y todas las cámaras de los astros y las luminarias todas, de donde salían a la presencia de los santos (1 En 71, 1-4).

De acuerdo con este fragmento, la revelación de los secretos de los confines, de los astros y de todos los arcanos celestiales es posterior a la primera ascensión de Enoc y a la visión del Señor de los espíritus. Según ha observado Vita Daphna Arbel, la revelación de secretos cósmicos al visionario no significa que un contenido celestial sea transmitido a un hombre mortal, sino que es la propia transformación del visionario, su nueva constitución angelomórfica, lo que lo capacita para atender las realidades profundas no accesibles para la conciencia humana ordinaria. La transfiguración angélica tiene como correlato la adquisición de cualidades de percepción extraordinarias: “The climax of the journey is a stage of inner transformation. This transformation enables qualified adepts to transcend their ordinary human perspective and to obtain an elevated awareness and spiritual perception. Thus, they are able to observe the true meaning of veiled divine visions and achieve their mystical goals at the end of their ecstatic ascent”⁴⁸⁰. No sabemos hasta qué punto, al menos en los documentos más tempranos de la tradición apocalíptica, la experiencia de la *visio mystica* se encuentra «antes» o «después» del recorrido que el visionario realiza por las diversas regiones cósmicas. Tal parece que en la visión aquí descrita, en la cual Enoc experimenta una suerte de desvanecimiento, tiene algún carácter preceptivo para el resto de las visiones.

480 *Beholders of Divine Secrets*, p. 37.

En el *Testamento de Abrahán* observamos una secuencia similar. De ahí que cuando Abrahán ve venir al Príncipe Miguel, “cayó de bruces a tierra como un muerto y el príncipe le refirió todo cuanto había escuchado del Altísimo” (TestAbr A 9,1-2). A continuación Abrahán hace una petición que se relaciona con el conocimiento de las obras de Dios:

Esto dice Abrahán: –Señor, Señor, todo cuanto de obra y palabra he solicitado de ti lo has realizado, has colmado los anhelos de mi corazón y todo deseo mío has cumplido. Y ahora, Señor, no opongo resistencia a tu fuerza, pues yo mismo sé que no voy a ser inmortal, sino mortal. Ciertamente a tu orden todo se somete, se estremece y tiembla frente a tu poder. Yo también tengo miedo, pero te hago una petición –¡también ahora, Soberano y Señor, atiende mi súplica!– : mientras estoy todavía en este cuerpo quiero ver toda la tierra habitada y todas las obras que con una sola palabra has constituido, oh Soberano. Entonces, cuando haya visto esto, aunque deba dejar esta vida, no estaré triste (TestAbr A 9,4-6).

En 2 *Enoc* nos encontramos con que, una vez que Enoc ha sido presa de un desvanecimiento a causa de contemplar la «faz del Señor», es recogido por el arcángel Gabriel y ungido por el arcángel Miguel. Y, una vez que Enoc es igual a uno de los «gloriosos», Dios ordena a Vrevoil, “el más ágil en sabiduría que todos los demás arcángeles”, que dicte a Enoc todas las obras del Señor:

Vrevoil se dio prisa y me trajo los libros –excelentes por la mirra– y me entregó de su propia mano la pluma de *taquígrafo*. Luego fue recitando todas las obras del cielo, de la tierra y de todos los elementos, su desplazamiento y sus trayectorias, *así como su manera de tronar según los signos del zodiaco; asimismo el sol, la luna y las estrellas con sus trayectorias y cambios*; las estaciones y los años, *los días y las horas*, las subidas de las nubes y las salidas de los vientos; el número de los ángeles, las canciones de las milicias armadas, todo asunto humano, toda lengua de los cánticos, *las vidas de los hombres*, los mandamientos y enseñanzas, los cánticos de dulce melodía y todo aquello que conviene saber. Vrevoil me estuvo dando instrucciones durante treinta días y treinta noches, sin que dejaran sus labios de hablar, y yo no tuve un momento de reposo, consignando por escrito todos los signos *de la creación* (2 En 10,3-5).

Asimismo, en el *Sefer Hekhalot* o 3 *Enoc*, nos encontramos con que, una vez que Yišmel se ha desvanecido ante el *mysterium tremendum*, Dios abre para él las puertas de los secretos celestiales. El desvanecimiento del visionario puede ser comprendido como un trance de muerte, en donde la naturaleza humana padece la proximidad con lo sagrado. El ángel Metatrón infunde el aliento al visionario, acción que bien puede ser homologada con el aliento de vida que Dios insufló en la nariz de Adán. Se trata, pues, de un elemento que confirma el paso de la vida humana a la angélica:

En cuanto me divisaron, los príncipes de la *merkabah* y los serafines llameantes fijaron su mirada en mí. A causa del aspecto fulgurante de sus ojos y de la esplendorosa imagen de sus rostros fui en seguida presa de temblores y estremecimientos, perdí el equilibrio y quedé aletargado hasta que el Santo, bendito sea, los amonestó diciendo:

–Siervos míos, mis serafines, mis querubines y mis `ofanim, velad vuestros ojos ante Yišmael, mi hijo, mi amado y mi gloria, para que deje de temblar y estremecerse.

Al punto llegó Metatrón, el príncipe de la presencia, y, devolviéndome el aliento, me puso en pie. Pero hasta que transcurrió una hora no tuve fuerza para entonar un cántico ante el trono de la gloria del rey glorioso, el más poderoso de todos los monarcas, el más excelso de todos los soberanos.

Pasada una hora, el Santo, bendito sea, abrió para mí las puertas de la *Šekinah*, las puertas de la paz, las de la sabiduría, las de la fuerza, las del poder, las puertas del lenguaje (*dibbur*), las de la poesía, las puertas de la santidad (*qeduššah*) y las del cántico. Iluminó mis ojos y mi corazón con expresiones de salmo (*tehillah*), loa (*šebah*), júbilo (*rinnah*), acción de gracias (*todah*), cántico (*zimrah*) y glorificación (*péer*), himno y proclamación del poder de Dios. Cuando abrí la boca y entoné un cántico de alabanza ante el Santo, bendito sea, respondieron a continuación las *hayyot* santas, que están debajo y por encima del trono de la gloria, diciendo:

–Santo, santo, santo, bendita sea la gloria de Yahveh desde su lugar (3 En 1, 7-12).

De alguna manera, la revelación de secretos sobre el cosmos y la historia sólo puede ser recibida adecuadamente por aquel que ha recobrado el «sentimiento de criatura», el estado original del hombre anterior a la Caída⁴⁸¹, como efecto de la

⁴⁸¹ Según leemos en el *Apocalipsis de Adán* –obra gnóstica encontrada en Nag Hammadi, Egipto en 1946, cuya datación se remite al s. II d.C.–: “Tras aquellos días el conocimiento eterno del Dios verdadero permaneció lejos de mí y de tu madre Eva. A partir de aquel momento aprendimos, como hombres, las obras muertas. Entonces reconocimos al dios que nos había creado, pues no éramos extraños a sus potencias, y le servimos con temor y esclavitud. Después de eso nuestro corazón se llenó de tinieblas” (ApAd 1, 9-12). En esta obra que expresa la pérdida del conocimiento del Dios eterno, es decir, de la inmortalidad, equivale al reconocimiento de Adán y Eva de saberse criaturas, que es exactamente lo contrario a lo que conciben los apocalipsis no gnósticos. Como podemos apreciar, en la tradición enóquica es sólo en la medida en que Enoc experimenta el «sentimiento de criatura» que es ungido como ángel de Dios. Nos encontramos, pues, ante una variación del mito en la que se cuestiona el límite que se encarga de acentuar la mística judía tal como la entiende la tradición, esto es, aquel que separa la esfera del Creador de la de su creación. Para los gnósticos, por el contrario, el estado de criatura es signo de deficiencia, y es por esto que la gnosis tiene como fin adquirir un poder semejante o incluso superior al Creador. Como vemos en el *Libro de las parábolas*, el judaísmo enóquico condena una pretensión semejante: “–No estaré yo a favor de ellos ante la vista del Señor, pues el Señor de los espíritus se enojó con ellos porque obraron como si fueran el Señor. Por eso les alcanzará la sentencia oculta eternamente, pues ni ángel ni hombre recibirán su suerte, sino ellos solos habrán recibido su sentencia eternamente” (1 En 68, 4-5). El impulso satánico, ya sea que se refiera a los ángeles apóstatas o a los reyes y poderosos que se apoyan en su propio cetro y gloria, no será perdonado. Este mal, que es del todo irredimible, consiste en la pretensión de los ángeles o los reyes de actuar «como si fueran el Señor». La negación de la condición de criaturas es la génesis del mal. Suponemos que el único antídoto contra el desarrollo del poder satánico es la *visio mystica*, como experiencia que reinstaura el «sentimiento de criatura», es decir, el «temor de Dios» como principio de sabiduría y vida.

contemplación del Trono divino para luego recibir una «vestidura» angelomórfica. Tal parece que es sólo frente al misterio inefable del Creador que nace y cristaliza el «sentimiento de creatura» en su pureza originaria. Mientras el hombre no accede a este sentimiento, su existencia se encuentra tentada por el hechizo de la «obra de las propias manos», que lo aleja de esa condición primigenia. Es por esto que la única vía para compensar la idolatría que se ha desencadenado en la tierra es la contemplación fehaciente del Trono divino.

III.3.2 El símbolo místico⁴⁸², de la mitología a la fenomenología

Según declara, entre otros estudiosos, Ithamar Gruenwald⁴⁸³, la preocupación por los asuntos místicos en los siglos siguientes a la destrucción del Templo puede ser interpretada como una vía de reaccionar ante los desastres ocurridos. Dado que el espacio de culto había dejado de funcionar, es posible que los religiosos, sabios y escribas judíos adoptaran creencias y cultivaran experiencias que de alguna forma sustituyan aquellas realizadas en el Templo. De esta manera, la hierofanía de Dios transita paulatinamente de un espacio externo u objetivo a otro interno o subjetivo, por lo que el lenguaje en los textos apocalípticos, específicamente en aquellos momentos que describen el encuentro entre el visionario y la gloria y trono divinos, es esencialmente simbólico. De acuerdo con lo que señala Moshe Idel, en este proceso de individualización e interiorización que se desarrolló a lo largo del tiempo, la influencia helenística es determinante:

Al considerar la contribución de la filosofía griega al pensamiento mesiánico judío se constata que aquella provocó un cambio de dirección de largo alcance en el carácter del primer escenario de los acontecimientos mesiánicos: la era mesiánica ya no será inaugurada por una guerra externa, como la escatología de la crisis o la doctrina popular del fin del mundo que tuvo un gran auge en los siglos VII a XI entre los sectores más populares de la población judía, sino por un combate interno, representado por el triunfo del intelecto sobre la imaginación sensorial, o la victoria del alma sobre el cuerpo. Y ésta será la verdadera condición del comienzo de la

482 “Pues bien, el símbolo es el lenguaje radical, originario de esa experiencia fundante-fundada en la que, precisamente gracias al símbolo, el místico toma conciencia de la Presencia no objetiva –anterior y raíz de posibilidad del sujeto y de los objetos– no dada, es decir, añadida al hombre, sino dante, originante y que lo habita como la dimensión de su última profundidad. El símbolo sería, pues, la palabra fundamental de la experiencia mística en la que se revela y realiza la relación con el ser que constituye al ser del hombre y que se expresa, según las tradiciones, como abismo sin nombre, como absoluto, como persona, como amor” (Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, p.62).

483 Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, pp. 47-8.

redención individual, punto de partida de la aparición de la conciencia mesiánica⁴⁸⁴.

Como hemos establecido anteriormente, cualquier símbolo, y en particular el símbolo místico, no vive sino a través del sujeto al que está ligado. Bajo este criterio, la mitología es una construcción objetiva que, dependiendo del contexto en el que se inserte, puede dar pie a una lectura o exégesis distinta. De acuerdo con Vita Dapha Arbel, los elementos míticos que encontramos en la tradición mística de Hekhalot y Merkabah no contienen en sí mismos ninguna señal de interpretación en un sentido místico, sino que es el contexto lo que les proporciona esa significación:

The mythological components are not deciphered by any specific exegetical system in the Hekhalot and Merkavah literature. Their new mystical context, nonetheless, introduces them in a fresh light, suggesting an alternate exegetical understanding. Common, public mythological patterns as well as ancient themes from the Near Eastern traditions are utilized to convey personal, inner processes of traversing spiritual realms and of attaining transcendent truth. Infused with new meanings these mythological forms express the Hekhalot and Merkavah mystical notions, as ancient threads are rewoven together to create new visions⁴⁸⁵.

En este sentido, los elementos mitológicos provenientes de la propia literatura bíblica, o del bagaje mitológico de las tradiciones del Cercano Oriente que coexistieron en la época helenística, los cuales fueron reabsorbidos por la escatología apocalíptica, bien podrían constituir, a luz de la interpretación mística, un tipo de fenomenología. Como indica también Vita Daphna Arbel, la aplicación del material mitológico en el contexto del misticismo de Hekhalot y Merkabah viene a constituir una parte del contenido integral de la doctrina:

In this mythological formulation of mystical notions, it is important to note that mythical images and themes are not presented in their original form in Hekhalot and Merkavah mystical writings. They are interiorized, spiritualized, and reintegrated through distinctive mystical lenses in order to convey new mystical notions in the Judaism of late antiquity [...] in many of the Hekhalot and Merkavah accounts mythological themes are presented directly as an integral and vital part of the mystical content. They give expression to mystical notions such as spiritual experiences and transcendent revelations, which by their nature may stand beyond clear verbal expression and familiar vocabulary⁴⁸⁶.

Hemos visto que dentro de la literatura apocalíptica lo humano y lo divino entran

484 Moshe Idel, *Mesianismo y misticismo*, p.24.

485 Vita Daphne Arbel, *Beholders of Divine Secrets*, p. 68.

486 *Ibid.*, p.142.

en comunicación por medio de la Sabiduría divina a través de una revelación sobrenatural, distinta a la «palabra del Señor», recibida directamente por los profetas. Los ángeles, en particular, como personificación de fuerzas cósmicas, constituyen esa instancia donde lo trascendente cobra forma adecuada a la conciencia humana, o bien, en términos de Henri Corbin: “toda teofanía tiene necesariamente la forma de una angelofanía”⁴⁸⁷.

Observamos que la escatología en los apocalipsis se comprende sólo en la medida en que se analiza una cosmogonía y que esas figuras míticas son subjetivizadas o simbolizadas en la medida en que la conciencia de lo religioso colectivo va transitando a la conciencia de lo religioso individual⁴⁸⁸. Que esa conciencia de lo

487 (*Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid p.116) Según Erich Neumann, la manifestación del numen se encuentra en concordancia con la personalidad del sujeto que lo experimenta: “The mystical phenomenon is, as we have said, always dependent on the man to whom it manifests itself; the epiphany of the numen is dependent on the personality’s stage of development, and the scope of the revelation in which the numen can manifest itself is contingent on the scope of the personality which receives the revelation. The shaping of the numinous out of the undefined and anonymous into the numen, with its unique utterance, runs parallel to that development of man which leads from the unconscious and anonymous to the conscious and unique” («Mystical Man»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 394). Como ha sido señalado por Christopher Rowland, encontramos una correlación en el *Apocalipsis de Abrahán*, en donde la reluctancia a utilizar terminología antropomorfa respecto a Dios se corresponde con el desarrollo del interés en una figura angélica exaltada (Jael) con atributos divinos que es dotada de forma humana. Asimismo en Ap 1,13, la descripción del Cristo glorificado deriva en parte de la descripción que aparece en Dan 1,13. Por tanto, tal parece que el interés en la forma divina sentada en el Trono, que tiene un breve, pero significativo espacio en Ez 1 y 1 En 14, es ahora realizado, al menos en cierta medida, por la referencia a un ángel glorioso que porta atributos divinos («The Visions of God in Apocalyptic Literature», p. 154). Respecto a la tradición de Hekhalot, Rachel Elior señala la transición del concepto monoteísta estricto a un nuevo concepto de la divinidad en relación con la figura mítica de los ángeles. Los autores de Hekhalot vieron los mundos superiores como una compleja unidad divina, la cual contiene, junto con Dios, varios poderes y entidades angélicas que se organizan en el gobierno del mundo. Esta visión es extremadamente remota respecto a la concepción bíblica que niega cualquier otra figura a excepción de Dios y que, aun cuando percibe la existencia de ángeles como distintos de la divinidad, no les concede un carácter explícito de autonomía. En las tradiciones de Hekhalot la actitud mística no se enfoca en un único Dios con un séquito de ángeles desprovistos de carácter individual, sino en un complejo de seres celestiales en posesión de características míticas. Estas entidades celestiales no son vistas como conceptos abstractos, sino como figuras exaltadas que suscitan reverencia y que pueden ser vistas y escuchadas como interlocutores («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 29-30).

488 Elizabeth Green (*Celestial Ascents of the Soul*, pp. 37-8) indica que la interpretación del ascenso a la Merkabah como “una contemplación de las moradas internas de la conciencia” está registrado a comienzos del s. XI en boca del líder rabínico Hai Gaón (Trad. de Hai Gaon, *Otzar ha-Geonim*, en Peter Schäfer, *Hidden and Manifest God*; otra traducción en David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, 1980). Sin embargo, comenta la autora, no se puede saber a ciencia cierta de qué manera interpretaban sus visiones los propios místicos de Merkabah. Dentro del cristianismo, Pablo dirá que no está seguro de si su ascenso ha sido fuera o dentro del cuerpo (James D. Tabor, *Things Unutterable: Paul’s Ascent to Paradise in its Graeco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1987, p. 23). Místicos de la Antigüedad tardía como Plotino en su solitaria *nausonodia* parecen haber percibido la gnosis de los ascensos celestiales como un conocimiento simultáneamente de sí mismo y de Dios. El ascenso es interpretado como un viaje interno a la morada de la propia alma inmortal; bajo esta interpretación, el guardián de cada puerta o cielo significaría las pruebas morales que el místico debe afrontar antes de encontrarse ante el Trono divino. Sin embargo,

religioso individual es posterior a la de lo colectivo se entiende por lo que Ricoeur expone como presupuesto de la reflexión:

La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo –humano y adulto– más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside «fuera», en obras, instituciones, monumentos de la cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado⁴⁸⁹.

Así, podemos decantar los rasgos que componen la *visio mystica*, tanto en el polo del *noema* (imagen de Dios)⁴⁹⁰ como de la *noesis* (las reacciones subjetivas que el

tanto la lectura «interior» o mística, como la «exterior» o mítica son válidas en este tipo de registros.

De acuerdo con Vita Daphne Arbel, en algunos casos, la jornada emprendida por los místicos se comprende en términos de un desplazamiento «geográfico» a las regiones supranaturales: “Thus, attempts to overcome the polarity between gods and humans are often depicted as physical excursions from the human terrestrial to the divine supernatural domains. Several models are commonly employed: crossing the heavens by foot or soaring on the back of a winged guide, traveling in divine unfamiliar territories and roads, and entering blocked gates of celestial palaces [...]. The presence of God is found within his actual and concrete abode in heaven. The mystic-hero ascends to heaven, crosses the different realms, walks in God’s halls, steps into the seventh palace and then utters his prayers. In this passage active verb forms exhibit the spiritual process. The focus shifts from an internal, personal perspective to an external, cosmic scene” (*Beholders of Divine Secrets*, p. 78).

Según vemos en las palabras que introducen el primer «ascenso» celestial de Enoc: “Se me ha mostrado una visión así: He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos **en mi visión**, levantándose a toda prisa (y llevándose) al cielo” (1 En 14, 8, las negritas son mías). Descubrimos que el autor o los autores de 1 En 14, se aseguraron de declarar que el viaje a los cielos y la contemplación del trono se desarrollan en el marco de una visión, lo que nos da un indicio de un tipo de experiencia que no se refiere precisamente a un desprendimiento físico, sino a una suerte de contemplación interior. En el apocalipsis tardío conocido como *Ascensión de Isaías* (s.I d.C.), el cual presenta significativas interpolaciones cristianas, el profeta cae en éxtasis invadido por el Espíritu Santo. En este momento nos encontramos con una experiencia que está explícitamente comprendida como una visión interior, pues en su transcurso el cuerpo permanece «martirizado» en el lugar en que se encontraba. Así, podemos pensar que era la concepción judía la que probablemente daba a los apocalipsis más antiguos la imagen de un traslado efectivo, en cuerpo y alma, a las realidades celestiales. Tuvo que haber un largo periodo de asimilación para que el «viaje» celestial fuera interpretado como una «visión» celestial. Es por eso que el autor no deja de poner en claro: “Aunque sus ojos estaba abiertos, su boca callaba y su pensamiento corporal había sido arrebatado a lo alto. Pero su respiración seguía en él, (pues [sólo] estaba teniendo una visión)” (AscIs 6, 6-12). Sin duda es un tema que habría que desarrollar con mayor detalle, pero, finalmente, nos habla de los orígenes de la construcción de la «interioridad» dentro del mundo judío. De acuerdo con la idea de un «lugar» de encuentro entre el místico y la divinidad, la historia de la mística presenta una oscilación en lo que respecta a la idea de un espacio exterior o interior. Como explica Julio Trebolle: “La intertextualidad básica es la que cruza el jardín del *Cantar* con el *Génesis* y con otros lugares paradisíacos de encuentro místico, como la Jersualén terrena y la celestial y, en particular «los palacios» o, en lenguaje de santa Teresa, las «moradas» del cielo y, en el de Juan de la Cruz, «las bodegas», el lugar más íntimo o «interior» de la morada celestial” («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 126).

489 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 26.

490 “Los misterios del Trono de Dios constituyen un tema particularmente relevante que, en gran medida,

mysterium tremendum infunde en el visionario). Dado que el análisis sobre el primer polo ha sido desarrollado ya en gran detalle por algunos estudiosos, nos referiremos al aspecto propiamente simbólico, es decir, al polo noético de la visión⁴⁹¹.

En el *Apocalipsis de Abrahán* encontramos una angelofanía importante en relación con la figura del ángel Jaol. En primer término encontramos el gran ejercicio teológico de desmitificación que Abrahán realiza sobre diversos componentes del cosmos para concluir con la interrogante sobre el Dios trascendente (7,1-7). En ese mismo momento la casa paterna es abrasada por un rayo como consencuencia de la idolatría que el padre de Abrahán practicaba al venerar “dioses contruidos con sus manos”. A continuación, una voz⁴⁹² llama a Abrahán y le anuncia que es el Dios creador

estableció la pauta para las formas más antiguas del misticismo judío. Este misticismo no aspira a un entendimiento de la verdadera naturaleza de Dios, sino a la percepción del fenómeno del Trono en su carro (*Merkabah*) tal y como se describe en el primer capítulo del libro bíblico de Ezequiel, tradicionalmente llamado *Ma'aseh merkabah*. La expresión *ma'aseh merkabah* fue utilizada por los rabinos para designar el complejo de especulaciones, homilías y visiones relacionadas con el trono de gloria y el carro donde se halla situado y todo lo que pertenece al mundo divino. La expresión en sí no aparece en Ezequiel y se deriva de 1 Cr 28, 18. La primera mención de la *merkabah* con este sentido místico la encontramos en Eclo 49,8. La terminología e ideas del misticismo de la Merkabah se encuentran ya en un fragmento de un himno de los documentos del Mar Muerto donde los ángeles alaban la imagen del trono del carro” (M^a de los Ángeles Navarro, «Libro hebreo de Henoc, *Sefer Hekhalot*»: Alejandro Diez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.IV, *Ciclo de Enoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 208-209)

491 Considero útil la información aportada por Rachel Elijor («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 113-112) sobre los procesos de «percepción» del místico de Merkabah y Hekhalot. La idea de la percepción en la literatura de Hekhalot está basada en una asunción tripartita: 1) Dios puede ser conocido directamente; 2) la percepción humana se extiende más allá de las experiencias sensoriales y la conciencia racional; 3) varios niveles de perspectiva celestial son accesibles, bajo ciertas circunstancias, a la humana percepción. El esfuerzo del místico se extiende más allá del ámbito de los sentidos a áreas que requieren oclusión de los sentidos y suspensión del pensamiento racional. Respecto a la primera declaración, todas las visiones referidas como resultado directo de una experiencia mística o como testimonio directo por «aquél que desciende a la carroza» no son relativas a Dios, sino a la Merkabah. No obstante, puesto que la Merkabah parte de la emanación de los atributos divinos, su observación también comprende una medida de la contemplación de Dios. La segunda declaración está fundada en dos aproximaciones contradictorias. La primera expande la percepción humana más allá de los sentidos, es decir, desarrolla la conciencia mística. La segunda desarrolla una interpretación normativa-autoritativa de la visión, cuya significación y precondiciones confinan el impulso místico en una tradición especulativa con límites definidos. La tercera declaración, que denota la existencia de distintos niveles entre el cielo y la tierra, ilustra la expansión del concepto de cielo, que sitúa el cortejo celestial como accesible al ser humano y distancia a Dios de la observación directa. El tipo de conocimiento adquirido a través de la percepción en la literatura de Hekhalot se ocupa de los nombres divinos, las medidas ceremoniales y las leyes secretas. De cualquier manera, el observador debe recusar cualquier intento de juzgar la visión de acuerdo con un criterio racional. Desprenderse del pensamiento autónomo y la exégesis independiente es una condición para la comprensión mística de la Merkabah. Así, la capacidad para «ver» está garantizada, pero la cualidad de la percepción está condicionada por una observación e interpretación apropiadas y una adherencia a patrones establecidos.

492 Para Andrei A. Orlov («Praxis of the Voice», pp. 56-7) este apocalipsis representa la escuela de pensamiento que antepone la manifestación «teo-aurea» sobre la teofánica: el *Apocalipsis de Abrahán* llama la atención por su postura evasiva a incluir algún tipo de imagen antropomorfa de la divinidad. De alguna manera esta reticencia es consecuente con los contenidos midráshicos de la primera parte (caps.1-8), que intentan criticar las imágenes idólatricas que fabrica Terah, el padre de Abrahán. Es decir, que

todopoderoso, anterior al mundo, indicándole que realice un sacrificio puro en función de mostrarle “los siglos y lo oculto”:

He aquí que soy Yo, no temas, pues Yo soy el Dios todopoderoso, anterior al mundo, el que en un principio creó el mundo visible. Yo soy un escudo y auxiliador para ti [...]. Ofreceme un sacrificio puro y en esta ofrenda te mostraré los siglos y te revelaré lo oculto, presenciarás grandes cosas que no has visto, pues tú quisiste buscarme y Yo te he llamado mi amigo. Entre tanto guárdate para mí de todo alimento cocinado, de las bebidas alcohólicas y de la unción con aceite durante cuarenta días. Entonces me ofrecerás la ofrenda que te he ordenado en un lugar que te mostraré sobre una montaña elevada. Y te mostraré los siglos que han sido fundados, confirmados, creados y renovados por mi palabra. Y te revelaré las cosas que sucederán en ellos sobre la comisión del mal y de la justicia en el género humano (ApAbr 9, 2-9)⁴⁹³.

Al escuchar aquella voz, Abrahán sufre un desvanecimiento en la misma línea que hemos observado anteriormente:

Y ocurrió que cuando oí la voz que clamaba tales palabras hacia mí, yo miraba a un lado y a otro y he aquí que no había hálito humano y mi espíritu se espantó. Mi alma se escapó de mí, me quedé de piedra y caí en tierra, pues en mí ya no había fuerzas para tenerme en pie. Estando todavía boca abajo, oí la voz del Santo que

través de esta historia se intenta exponer una polémica contra las representaciones antropomorfas. A pesar de que las imágenes encontradas en la segunda parte (caps. 8-19) parecen desprenderse de aquellas encontradas en *Ezequiel* 1, 1 *Enoc* 14, y la *Exagoge del pseudo Ezequiel*, los autores de este texto se esfuerzan por remodelar el imaginario teofánico tradicional en concordancia con el nuevo temple anti-antropomorfo que insiste en expresar la divina presencia en forma de voz divina. Si bien se preserva la angelología de aquellas teofanías, el autor elude las representaciones antropomorfas de la Gloria divina (*Kabod*), reemplazándolas por la voz divina. La idea esbozada en Ex 33 y articulada de forma más explícita en Dt 4,12 ha sido señalada por los estudiosos como el cambio de una teofanía a una manifestación teo-aural. Así, en Dt 4, 36, la teofanía del Sinaí es descrita como el sonido de la voz divina. La naturaleza trascendente de esta revelación divina elimina la necesidad de algún tipo de representación corporal, la cual se vuelve una de las características centrales de la teología de *šem*, cuya imagen clásica es la aparición de Dios a Elías en el monte Horeb (1 Re 19,11-13), que recuerda ApAbr 8. Ambas tradiciones llegarían a fusionarse en desarrollos místicos posteriores.

493 Como podemos observar, encontramos también una relación causal entre *purificación y revelación*. De acuerdo con J. C.H. Lebram, en la mentalidad de los «apocalípticos» el principal motivo de la ascesis no era tanto el desarrollo del hombre, como la preparación para la realización de un ritual, entrar a un lugar sagrado, la observación de un periodo sagrado o la ejecución de un servicio cultual. Sin embargo, nos dice este autor, en el libro de *Daniel* (caps.9-10) el vidente se prepara para el encuentro con el mundo celestial. La conexión entre visión y culto es enfatizada en el cap.9 cuando el ángel se aproxima al vidente en el momento de efectuar un sacrificio. La ascesis como un camino en sí mismo, que ha sido un fenómeno considerado como ajeno a los judíos, aparece en la literatura de Qumrán en una forma más desarrollada. Lebram señala que este camino de vida demuestra cierta similitud con los ideales ascéticos del helenismo que van del pitagorismo a Plotino. La consideración del carácter absolutamente profano del último período de la historia tiene que ver también con la convicción de que el Templo había perdido sus poderes de expiación. Según es descrito en Dn 9,24, las ceremonias de expiación sólo podrían ser completadas después de «setenta semanas de años» con el comienzo del tiempo de salvación. El tiempo de salvación es, por tanto el tiempo de la festividad cultual, el tiempo en el que el Templo nuevamente emanaría sus poderes de expiación («The Piety of Jewish Apocalyptist»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, pp. 185-6).

decía:

–Ve, Jaoel, y por medio de mi nombre inefable santifícame a este hombre y dale fuerzas contra su terror.

Y el ángel, al cual había enviado, vino a mí en aspecto humano, me tomó por la mano derecha y me puso sobre mis pies.

Me dijo:

–Álzate, Abrahán, amigo de Dios, ¡quien te ama! Que no te domine el temor humano, pues he sido enviado a ti para fortalecerte y bendecirte en nombre del Dios que te ama, el creador de los cielos y la tierra. Mantente firme y apresúrate hacia Él. Yo soy Jaoel, así llamado por Aquél que agita lo que está conmigo en el séptimo espacio sobre el firmamento, una virtud por mediación del nombre inefable que está en mí (ApAbr 10,1-6).

La caída de Abrahán señala también una manera de configurar el espacio y la propia corporeidad de acuerdo con un esquema mítico. El que Abraham caiga en tierra significa que ha caído en el ámbito que, para el ser judío y para todo hombre religioso, tiende a significar nacimiento, pero también muerte y regeneración⁴⁹⁴. Es recurrente en este tipo de pasajes la asistencia del propio ángel tutelar para reincorporar al visionario luego de haber sido presa del desvanecimiento, quien, como en el caso del Jaoel, “adquiere forma humana” para entrar en relación con el visionario en cuestión. Jaoel cumple la orden de levantar o incorporar al patriarca de su desmayo e infundirle confianza. El nombre de Jaoel⁴⁹⁵ es, como han señalado los estudiosos, doblemente teóforo, y nos acerca a la pregunta que explique su presencia como mediación entre lo humano y lo divino: ¿por qué es necesaria una naturaleza intermedia entre Dios y el hombre? Recordando a Corbin, el ángel significa la expresión de la relación singular e intransferible que un individuo tiene con Dios de acuerdo con el horizonte cultural e histórico en que se inserta⁴⁹⁶.

494 Como ha señalado Vita Daphne Arbel, el desvanecimiento o «muerte simbólica» de los místicos incluye tanto un trastorno psíquico como físico: “From a phenomenological perspective, it is significant to note that all parallel Hekhalot and Merkavah accounts of the transformation process acknowledge both the physical aspects of the experience –described in images such as trembling, fainting, falling down, standing– and its mental, spiritual components, are often depicted as the ability to beholding divine visions. It seems, thus, that in this tradition the mystical experience is seen as total and integral, involving the physical body, sensation, emotion, and perception” (*Beholders of Divine Secrets*, p. 41).

495 El nombre del ángel custodio Jaoel es doblemente teóforo y es muy probable que se trate de un «neohebraísmo» de carácter libresco. Este ángel encuentra grandes paralelismos con el ángel Metatrón que aparece en *3 Enoc* (paráfrasis de Ex 23,21). El ángel Jaoel se comporta como un Yahveh menor (heb. YHWH *qatón*). Su rivalidad con Azazel por la influencia sobre Abrahán, que denota el dualismo de cuño qumraniano, se encuentra, sin embargo, dentro de la más pura ortodoxia pues, aunque Azazel es rival de Jaoel en un plano simétrico, por encima de ambos está el Dios todopoderoso (S. Alvarado, «Libro hebreo de Henoc, *Sefer Hekhalot*»: Alejandro Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, *Apocalipsis*, pp. 68-69).

496 Tanto los filósofos racionalistas, los gnósticos ismailíes y los místicos sufíes se vieron fascinados por esa categoría ontológica, el Intelecto Agente, hecha presencia: el Ángel de Conocimiento. Entendieron a éste como una realidad viviente con la cual entrar en contacto afectivo, transmutar el conocimiento en experiencia. En Avicena (Kharrmaithan 980 d.C. – Hamadhan 1038 d.C.), el punto de mediación entre la

La “virtud por mediación del nombre inefable que está en mí” nos habla de que el «nombre de Dios» es el punto de encuentro entre su absoluta trascendencia y la realidad contingente de sus creaturas. De alguna manera, Jaol cumple lo que en los textos proféticos Dios cumpliría directamente, por lo que podemos interpretar este pasaje como demostración del concepto fenomenológico de teofanía-angelofanía, o bien, como una figura que alude al aspecto inmanente de la divinidad en su Creación⁴⁹⁷ y en la interioridad del hombre.

Luego de esto, el angel asiste a Abrahán para ponerse de pie y le anuncia que lo acompañará visiblemente en la realización del sacrificio e invisiblemente hasta la consumación de los siglos (11, 1-5). El retiro de Abrahán junto con el ángel durante cuarenta días y cuarenta noches nos ofrece, además de la constatación de una práctica

luz divina y el entendimiento humano es la Inteligencia Agente, la cual, al ser puesta en paralelismo con el modelo del orden teológico, se pudo equiparar con el Ángel Gabriel de la revelación del Profeta en su ascensión celeste, así como en los grupos gnósticos cristianos fue asimilado al Espíritu Santo, y en los griegos había sido comprendido como *Sophia*. Según explica Corbin, la ascensión o *Mi'raj* de Mahoma constituye el arquetipo de la ascensión del alma a través de los nueve cielos, auxiliada o guiada por un ángel: “Ahora bien, es el Arcángel Gabriel el que cumple la función de Guía en el curso del *Mi'raj*; pero la ascensión celestial del Profeta no es sino el prototipo de la ascensión mental a la que todo místico es invitado. La relación de cada uno con el Ángel de la Revelación está tan perfectamente individualizada que su conjunción con la Inteligencia agente, cuyo otro nombre es Arcángel Gabriel, hace de cada peregrino místico el sello de la Profecía” (Henri Corbin, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995, p.37). La relación entre el hombre y «su» ángel, el Ángel de la Revelación, reproduce la relación que existe entre el Uno, Ser Necesario, con la Primera Inteligencia (*'aql al-awwad*), el Ser Posible. Esta díada se despliega de manera análoga en todo el pleroma celestial. Es así que la Primera Inteligencia genera una Segunda Inteligencia, como su ser posible, en una cadena de nueve Inteligencias hasta llegar a la Décima, la Inteligencia Agente, con la cual entra en contacto único y cada vez distinto el intelecto especulativo del hombre. La relación entre la Inteligencia Agente y el intelecto en potencia humano es una relación semejante a la que, diría Avicena, existe entre el sol y el órgano de la visión: “Así como el sol es por sí mismo visible y es, además, causa de la visión – porque convierte, a lo que era visible en potencia, visible en acto–, igualmente esta sustancia es por sí misma inteligible y al mismo tiempo causa de la intelección, porque convierte en inteligible en acto los demás inteligibles que estaban en potencia” (Avicena, *Sobre Metafísica [Antología]*, Revista de Occidente, Madrid, 1950, Traducción del árabe, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Col. Textos Anotados, p.189). Según explica Corbin, el Ángel es la visión misma de Dios respecto de un horizonte individual preciso: “Ha parecido necesario insistir, para comprender el hecho espiritual en cuestión, en la idea de que el Ángel representa la individualización de la relación del alma con lo divino, y sobre la correlación quizás poco estudiada aquí, en sí misma y por sí misma, entre angelología y mística” (*Avicena y el relato visionario*, p. 131).

497 A este respecto encontramos útil el comentario de Rachel Elion en relación con la literatura de Hekhalot. En ésta, los ángeles mantienen una conversación con aquellos que «descienden» a la Merkabah (*yordei Merkabah*), responden a sus preguntas, revelan enigmas y arcanos, descifran secretos de la realidad celestial, enseñándoles los misterios del *Shi'ur Qoma* («Medida del cuerpo») y elevándolos junto al Trono de Gloria. Esto quiere decir que los ángeles proveen el vínculo entre los misterios del cielo y la aprehensión de aquel que «desciende» a la Merkabah. Los ángeles son criaturas celestiales visibles y audibles para los seres humanos. Son percibidos como los habitantes de los mundos superiores con los que el hombre puede conversar o como una **dimensión accesible del mundo divino** que es percibida por el hombre una vez que el Templo ha sido destruido, la profecía ha cesado y Dios está fuera del alcance («Mysticism, Magic and Angelology», p. 27, las negritas son mías).

ascética que precede la ascensión, la alusión al tiempo de duración del Éxodo⁴⁹⁸. Sin embargo, lo que quisiéramos destacar aquí es la posibilidad de comprender al *angelus interpretes*⁴⁹⁹ o ángel custodio no sólo como figura de un diálogo de persona a persona,

498 De acuerdo con lo indicado por la nota al siguiente pasaje del *Testamento de Abrahán*: “No obstante, tú arcángel, Miguel, parte hacia Abrahán, mi amigo querido, anúnciale la muerte y confírmale que en este momento va a partir de este vano mundo y debe emigrar de su cuerpo para ir hacia su propio Soberano entre los buenos” (TestAbr A 1,6-7), tanto el uso de *emigrar* –en el sentido de la separación del alma del cuerpo, como este otro, de emigrar a otra tierra, resultan análogos bajo la realidad del éxodo indefinido como «hogar» del israelita, pues se trata de seguir a Dios a la tierra que él señala (2 Cor 5,8; 4 Esd 7,78; ApBar (sir) 14,12ss; ApSedrac 11,16). Asimismo, el tema de la naturaleza angélica en relación con un tipo de dieta especial aparece en TestAbr A 4,9: “El Príncipe (Miguel) replicó: «Señor, todos los espíritus celestiales son incorpóreos: ni comen, ni beben. Este hombre, sin embargo, me ha preparado una mesa con abundancia de manjares terrenales y corruptibles. ¿Qué voy a hacer ahora, Señor? ¿Cómo disimularé, sentado a la misma mesa que él?». En 2 *Enoc*, vemos cómo Enoc, una vez que ha sido llevado al cielo y ha recibido una transfiguración angélica, regresa a la tierra y declara la dificultad para ingerir algún tipo de alimento material: “–Escucha, hijo: Desde que el Señor me ungió con el ungüento de su gloria no he vuelto a probar bocado, *ni mi alma ha vuelto a acordarse de los placeres terrenales*, ni me apetece nada de la tierra” (2 En 14,4-5). Como podemos observar, subyace también aquí una concepción dualista de la realidad repartida en los polos del cielo y la tierra, la vida angélica y la vida terrenal, el espíritu y el cuerpo. Otro indicio de un tipo de prácticas ascéticas que parecen derivar de un dualismo antropológico nos lo ofrece el *Apocalipsis de Elías* –un escrito encontrado junto al manuscrito del *Apocalipsis de Abrahán*–, donde se establecen las primeras indicaciones de una propedéutica que provee al hombre de las «armas» suficientes antes de la «batalla escatológica» contra el Enemigo (ApEl 1, 12-27). En este caso el ayuno es la vía de unificación que salva al hombre de lo aquí se expresa como el «doble corazón» o la hipocresía. De esta manera descubrimos que los apocalipsis, como se ha dicho, no sólo son literatura de consolación sino también de exaltación, y algunos de ellos revelan ser toda una *ars bellica* respecto al mundo espiritual. Vemos que la prescripción de una disciplina ascética ha cristalizado ya como un elemento imprescindible en los escritos que incluyen revelaciones sobre el mundo trascendente, de lo cual encontramos otro ejemplo en el *Apocalipsis griego de Esdras* (s. I d.C.). Aquí el ángel Miguel ordena a Esdras que se «retire» y «ayune» setenta semanas (ApEsd 1,3-5). En este escrito, a diferencia de 4 *Esdras*, nos encontramos con el motivo del viaje a través de los diversos cielos. Es importante recalcar la correlación que existe entre la visión del Trono y los ascensos celestiales. Vemos que en la literatura apocalíptica las visiones místicas se encuentran precedidas por una elevación paulatina a través de cielos. Sin embargo, la ascesis como práctica explícita en la posterior mística de Hekhalot, en la que el ascenso a través de los cielos se encuentra en correspondencia con un tipo de perfeccionamiento espiritual, no está aún desarrollada en la primera mística contenida en los escritos apocalípticos. Como observamos en el apéndice a *Sefer Hekhalot*, la ascensión de Moisés es el resultado de un ayuno intenso: “Cuando Moisés ascendió a lo alto, realizó ciento veintidós ayunos hasta que se abrieron para él las moradas del *hašmal* y vio el corazón en el corazón del león. Vio innumerables compañías de ejércitos alrededor de él. Ellos quisieron quemarlo, pero Moisés pidió misericordia en primer lugar para Israel y después para sí mismo. Entonces el que se sienta sobre la *merkabah* abrió las ventanas que están sobre las cabezas de los querubines y salieron al encuentro de Moisés mil ochocientos abogados, y el príncipe de la presencia, Metatrón, con ellos. Recibieron las plegarias de Israel y las colocaron como corona en la cabeza del Santo, bendito sea” (3 En 15B, 2). Podríamos pensar que el motivo de los ascensos tiene como raíz, al igual, que la ascética posterior, la adhesión a una interpretación dualista de la realidad: ya sea que se trate de un dualismo cósmico (tierra-cielo) o antropológico (cuerpo-alma), el visionario-místico ha de desprenderse de la tierra para encontrarse con la Gloria de Dios.

499 Ciertamente, el *angelus interpretes* se encuentra relacionado con la función exegética de las visiones divinas. Recordemos las palabras que aparecen en la introducción a 1 *Enoc*: “Hubo un varón justo, cuyos ojos fueron abiertos por Dios, que tuvo visiones santas y celestiales, lo que me han mostrado los ángeles, de quienes todo oí y comprendí lo que veía; visiones que no son para esta generación, sino para una lejana, que ha de venir” (1,2). De acuerdo con Vita Daphne Arbel, la función exegética del ángel es mencionada en el *Libro Astronómico* (1 En, 72-82) y declarada expresamente por Enoc en el *Apocalipsis de las semanas* (93,2). En Dn 10,21, Daniel cae en tierra temblando hasta que el ángel lo calma y le promete la revelación del significado de las profecías. Varios documentos de la comunidad de Qumrán establecen una conexión entre figuras como el sabio o escriba (*maškil*) y la noción de descifrar el

sino también como representación de un diálogo interior⁵⁰⁰. Cuando el patriarca relata: “No comí pan ni bebí agua, pues mi alimento era la visión del ángel que estaba conmigo y la conversación que mantenía conmigo era mi bebida”, encontramos una figura que no podría pasar desapercibida como un «yo» celestial o «doble espiritual» mediante el cual el visionario contempla su propia perfección futura. De esta manera, la mitología va intercambiando sus términos y figuras con la fenomenología⁵⁰¹.

significado oculto de los misterios. En el caso del misticismo de Merkabah y Hekhalot, la significación del entendimiento de significados ocultos se mantiene, pero en lugar de atribuir esta sabiduría únicamente a la inspiración divina o la iluminación angélica, los místicos de Hekhalot parecen estrechar la brecha entre la exégesis y la experiencia. Aquí el énfasis recae en la conciencia mística y el entendimiento del corazón como las llaves de la exégesis sobre las realidades ocultas (*Beholders of Divine Secrets*, p. 152-55).

500 Según nos informa Elizabeth Green (*Celestial Ascents of the Soul*, pp. 29, 40) las doctrinas gnósticas que se desarrollaron en los primeros siglos de la era cristiana sobre los ascensos celestiales introdujeron un elemento clave para comprender el descenso del alma al mundo material que funcionaba como una especie de «vehículo-espiritual» (*ochêma-pneuma*), el cual permitía el enlace entre el alma inmortal y el cuerpo material. En la literatura neoplatónica, el *ochêma-pneuma* cumple tres funciones: hospedar al alma en su descenso a la encarnación, funcionar como un órgano de percepción e imaginación y, dentro de los rituales teúrgicos, sirve como vehículo de purificación del alma en el ascenso celestial a su lugar de origen. Los neoplatónicos secundaron la idea plasmada en el *Timeus*, en donde a cada alma le es asignada una estrella por el Demiurgo, una vez que ha sido revestida por los arcontes planetarios. Según se observa, la idea de *ochêma-pneuma* es tan antigua como los ascensos celestiales. Un registro temprano de la misma se encuentra en la noción egipcia de *ka* o *ba*, el «doble espiritual» que permite al rey ascender a las estrellas. Una forma de *ochêma*, bajo el nombre de *tselem* (heb. “imagen”) se encuentra en el *Sefer ha-Zohar*, y puede relacionarse con lo que los sufíes denominan «perfecta naturaleza», la divina esencia del individuo manifestado en un ángel guía, y que evoca en cierta medida también al «gemelo espiritual» de la cosmología gnóstica de Mani. El *tselem* es, de alguna manera, el intelecto divino en el ser humano, así como el ángel que ofrece protección y guía.

De acuerdo con Joseph Dan, en la doctrina de los hasidim askenazíes encontramos este mismo concepto relacionado con una postura dualista sobre el mundo y el hombre: “Astrology, according to them, does not reveal the independent influence of the stars; it only reflects divine decrees. The prophecy of the stars is true not because the celestial lights decide human fate, but because God chose to write his decisions in the constellations. Similarly, every person has a spiritual, astral double (*zelem*), which receives the divine decrees and reflects them even before they «reach» the earth and the material body of the individual. Thus, when a person is about to die, his *zelem* can be seen in certain circumstances as headless; the divine decree has been enacted already concerning the astral being, and the same fate will soon reach the material body of that person. It is God’s decree that is revealed both by the stars and by the astral beings, reflecting the Creator’s overall design of the universe [...]. God expects the righteous to deny His designs, prove that man can do the impossible, and, paradoxically, serve and obey God by refusing His harsh predestined fate. Righteousness is, according to this system, an overcoming of God’s wishes by the worshipper in order to conform to God’s true, inner wishes, which desire that man shall express his love and fear of God in spite of the circumstances, created by God Himself, which seem to forbid it [...]. Righteousness is the victory of the exception over the law. According to law, there is no possibility of achieving righteousness [...]. Ashkenazi Hasidic ethics thus become part of the real of the miraculous which is the realm of the divine glory’s immanence” (*Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 71-73)

501 Respecto a la mística de Hekhalot y Merkabah, traemos aquí nuevamente el comentario de Vita Daphna Arbel (*op.cit.*, pp. 44-5) sustentado en las proposiciones de Hans Jonas («Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought»): “Exploring the development of early Western mysticism, Jonas has suggested that several traditions employ in their mystical teaching mythological-ritualistic structures, in an interiorized and spiritualized manner. Myth, according to Jonas, is the objective representation of the «the way of being in the world» and is usually prior in time to mystical realizations, «which may appear as an internalized version of the same motif». Examining one

A continuación se hace presente el *doppelgänger* siniestro⁵⁰² quien resulta ser Azazel en forma de ave impura, intentando persuadir a Abraham de regresar a los estratos inferiores:

—¿Qué haces, Abrahán, en las sagradas alturas en donde ni se come ni se bebe, ni hay en ellas alimento humano? Sin embargo todos estos (pedazos) serán dados al fuego por ellos, y te quemarán. Abandona al hombre que está contigo y huye, pues si subes a las alturas te aniquilarán (ApAbr 13, 3-4).

Lo anterior se encuentra en relación de antítesis respecto al relato de la Caída pues, según vemos aquí, Azazel, con palabras que denotan una paráfrasis de Gn 3,4-5, “engaña” al hombre, aunque esta vez de forma inversa, es decir, declarándole su incapacidad para adquirir una condición inmortal.

En el *Testamento de Abrahán* encontramos que el anuncio de la muerte próxima del patriarca puede efectuarse, tanto como un mensaje proferido por el arcángel Miguel, como, según pide el propio arcángel a Dios, mediante una revelación directa en “el corazón” del justo:

—Señor, tú me has enviado a Abrahán, tu siervo, para decirle que debe emigrar del mundo y salir de su cuerpo. Y yo, Señor, no me he atrevido a manifestarle palabra alguna, pues es amigo tuyo y hombre justo, hospitalario con los extranjeros. Así pues, te lo suplico, Señor: ordena enviar el pensamiento de la muerte de Abrahán a su corazón para que tenga conocimiento por sí mismo y no tenga yo que hablarle, pues resulta muy cortante decir así: «No partes en cuerpo»; tanto más cuanto que tú, Señor, desde el principio le has hecho compadecerse de nuestras almas (TestAbr B 4,9-13).

basic notion of ancient religion, the ascent and descent of the soul, Jonas has followed the alterations of this theme, originating in mythology, into mystical systems, in particular the late pagan mystery cults, Gnostic mysticism, and eventually the mystical philosophies found in the teachings of Origen and Plotinus. These mystical traditions, demonstrate the «transposition of a mythological scheme into the inwardness of a person, with the translation of its objective stages into subjective phases of self-performable experience». In Jona's view, the late mystery cults play an important mediating role in this transformation of perspective, since their ritualistic performance of the death and rebirth myth, introduces the basic categories and images later used in mystical thoughts”.

502 James Hillman observó que en el lenguaje mitológico la sombra (inconsciente) equivalía al oscuro hermano del héroe solar, un *döppelgänger* que habita en el inconsciente. Jung, por su parte, realizó la labor de dar con el doble sombrío de Jesucristo y lo halló en la figura del Hermes o Mercurio alquímico. Este último tiene una cualidad ambivalente, ya que simboliza la totalidad psíquica. Mercurio se encuentra ligado tanto al aspecto sombrío como al luminoso del universo, y es por eso que funciona como mediador, como mensajero entre ambas regiones. Para Jung, todo desarrollo de la conciencia generaba un despliegue en la misma proporción de intensidad en el inconsciente. De alguna manera, el desarrollo de la luz de la conciencia es compensado por la proyección de la sombra inconsciente en la misma medida. Mientras el individuo no asimile este despliegue ambiguo que constituye el absoluto de su ser (*Selbst*), se encontrará en constante conflicto entre las partes antitéticas que lo conforman como una totalidad (Véase James Hillman, «Los sueños y el Inframundo»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, pp. 135-220 ; Carl G. Jung, *Simbología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962).

De esta manera, el propio arcángel Miguel da la pauta para comprender la doble posibilidad de la transmisión del mensaje divino, es decir, en su forma mitológica o bien, en forma fenomenológica o interiorizada. Más adelante encontramos en este mismo escrito la figura de la Muerte personificada, quien se presenta ante Abrahán para tomar su espíritu definitivamente, luego de la reticencia que el patriarca mostrara al arcángel Miguel. Como queda ahí explicitado, la Muerte ha sido revestida con ropajes de hermosura y esplendor en correspondencia con la inigualable justicia de Abrahán entre los hombres⁵⁰³. Sin embargo, Abrahán le pide que muestre su aspecto verdadero, el cual es descrito de la siguiente manera:

Entonces la Muerte se despojó de toda su lozanía y belleza y de toda gloria y radiante figura de que estaba revestida, y se ciñó una túnica tiránica y adoptó un aspecto lóbrego, más salvaje que cualquier fiera y más impuro que toda inmundicia. Y mostró a Abrahán siete ígneas cabezas de dragones y catorce rostros. Un rostro más ardiente que el fuego y de enorme ferocidad, y un rostro del más escalofriante precipicio, y un rostro muy sombrío de víbora, y un rostro más fiero que el áspid, y un rostro de león terrible, y un rostro de ceraste y basilisco. También mostró un llameante rostro de espada, y un rostro terriblemente brillante de relámpago, y un ruido de trueno espantoso. Mostró también otro rostro de furioso mar encrespado, y un río salvaje en torrentera, y un temible dragón de tres cabezas, y copas cargadas de venenos (TestAbr A 17,12-16).

Como podemos observar, lo que en un contexto cósmico correspondería al caos informe anterior a la Creación y todas aquellas fuerzas meteorológicas asociadas con la destrucción, en el contexto de la escatología personal que presenta este escrito, aquello recibe también la forma de una «figura personal». Merced a la personificación de la Muerte, el caos o la destrucción adquieren una dimensión individual. Esta «fenomenología» del caos es explicada por la propia Muerte cuando Abrahán la interpela:

Y la muerte dijo: –Escucha, justo Abrahán. Durante siete edades yo devasto el mundo y a todos hago descender al Hades: a reyes y príncipes, ricos y pobres, siervos y hombres libres acompaño al fondo del Hades. Por eso te he mostrado las siete cabezas de los dragones. Y te he mostrado el rostro de fuego porque muchos perecen abrasados por fuego y mediante un rostro de fuego ven a la Muerte. Te he mostrado el rostro del acantilado porque muchos, al bajar de lo alto de árboles o de un acantilado y perder pie, perecen y contemplan a la Muerte en forma de

⁵⁰³ Recordemos que en el mazdeísmo *daēnā* es una figura de la escatología personal que tiene una cualidad activa, pasiva y causativa como «ver», «ser vista» y «hacer ver», la cual aparece ante *ruvan* (alma) y, según su belleza o fealdad, demuestra a los dioses el mérito o demérito de aquél que ella lleva (ver.supra I.1.2 «El mazdeísmo y la reforma zoroastriana»)

precipicio. Te he mostrado el rostro de la espada porque muchos son muertos a espada en las guerras y ven a la Muerte en una espada [...] (TestAbr A 19,7-10).

Así, aquellos contenidos mitológicos que incumben a un destino cósmico o histórico, adquieren, en el contexto de una escatología personal, la forma de figuras igualmente personales ligadas al sujeto ante quien se revelan.

Ahora bien, hemos visto que el desmayo del visionario es un tópico común en los fragmentos en que acontece una teofanía de Dios. Como veremos a continuación, este desmayo significa el momento de absoluto desvalimiento y dependencia (*dissolutio*), equivalente a una «muerte simbólica»⁵⁰⁴ o momento de paso que precede a la «reincorporación» o *constitutio* angelomórfica, generalmente por asistencia de un ángel enviado por Dios. Así, podemos establecer un esquema en donde la secuencia *dissolutio-constitutio* angelomórfica, puede ser correlativa a la secuencia que plantea Rudolf Otto respecto a las reacciones que lo numinoso infunde en el sujeto como *tremor* (anulación, sentimiento de criatura)- *fascinans* (*conatus*, amor, deseo de ser,).

Por lo general estos fragmentos señalan un momento de absoluto desvalimiento en el visionario seguido de una frase proveniente de Dios mismo o de alguna figura angélica, del tipo “No temas, ten ánimo” o, incluso, como hemos visto en el *Apocalipsis de Abrahán*, la mención del amor que Dios siente por el visionario (ApAbr 10,1-6; 16,2-4). Un ejemplo que nos permite comprender este momento como una forma codificada dentro de la tradición y que tenía un significado preciso, nos lo ofrece el libro de 2 *Enoc*:

504 Dentro de la mística de Hekhalot y Merkabah, la «iniciación» o la participación del visionario-místico en la comunidad angélica puede ser analizada en el espectro de las tradiciones de los misterios de la época greco-romana. Según expone Vita Daphna Arbel (*Beholders of Divine Secrets*, p. 45): “Several characteristics of mystery cults have been noted: organization of the members into communities, certain ethical or ascetic obligations, mutual support, the obligation of obedience to the leader of the cult, and the preservation of specific traditions guarded in secrecy. In addition to these external similarities, various cults shared a common set of beliefs and doctrines. Initiation into the great mysteries of gods, introduced through a prevalent process of symbolic death and rebirth, was one of these shared and widespread doctrines. This procedure enable initiated adepts to enter into the myteries of various gods, to become like them and be involved in their fate, and to be filled with their divine power. The terminology of «rebirth» (*palingenesia*) «reformation», «transfiguration» was coined in the context of these rituals. «Purification» and «seeing» (*epopteia*) were official steps of these initiation rites in antiquity”. Traemos aquí también la definición de iniciación que ofrece Mircea Eliade: “La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural [...] y el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu, es decir, la de un ser que no vive tan sólo en la realidad inmediata. La muerte de la iniciación es un elemento integrante del acontecimiento místico por el que el hombre se transforma en otro según el modelo manifestado por los dioses...” (*Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1976, pp. 13-16,60ss).

Así, pues, me quedé solo en los confines del cielo y lleno de angustia caí sobre mi rostro y me dije a mí mismo. «¡Ay de mí! ¿Qué es lo que me acaba de suceder?» Entonces envió el Señor uno de sus gloriosos arcángeles—Gabriel—, quien me dijo: —Ten ánimo, Henoc, y no temas; levántate, vente conmigo para permanecer ante la faz del Señor para siempre (2 En 9, 6-7).

Así, de la *dissolutio*, *no-ser*, *sentimiento de criatura* o desvanecimiento ante el *mysterium tremendum*, se pasa, por medio del ángel custodio, a la *constitutio* angelomórfica, conato, amor o deseo de ser cabe la divinidad⁵⁰⁵. Un ejemplo en el que podemos apreciar claramente la secuencia *dissolutio-constitutio* se encuentra nuevamente en 2 *Enoc*:

—¡Ay de mí!, Señor mío, que mi alma ha huido de mí, (presa) del temor y la angustia; llama de nuevo a mi lado a los dos varones que me trajeron hasta aquí, pues en ellos tenía puesta mi confianza y en su compañía quiero marchar ante la faz del Señor.

Entonces me cogió Gabriel como (si fuera) una hoja llevada por el viento, me levantó en vilo y me colocó ante la faz del Señor. Y vi al Señor cara a cara: su faz irradiaba poder y gloria, era admirable y terrible e inspiraba a la vez temor y pavor. ¿Quién soy yo para describir la esencia inabarcable del Señor, su faz admirable e inefable, el *coro* bien instruido y de muchas voces, el trono inmenso no hecho a mano, los coros que están a su alrededor y los ejércitos de los querubines y de los serafines con sus cánticos incesantes? Y ¿quién será finalmente capaz de perfilar la imagen de su belleza inmutable e inenarrable y la grandeza de su gloria? Entonces caí de hinojos y adoré al Señor. Y él me dijo por su propia boca:

—Ten ánimo, Henoc, y no temas: levántate y permanece ante mí para siempre.

Entonces Miguel, jefe de las milicias del Señor, me levantó y me llevó ante la faz del Señor. Y dijo el Señor a los que le servían, como para tentarlos:

—Que se acerque Henoc para permanecer ante mi faz para siempre.

Y postrándose los gloriosos ante el Señor, exclamaron:

—Que se acerque según tu palabra.

Entonces dijo el Señor a Miguel:

—Acércate y despoja a Henoc de sus vestiduras terrenales, úngelo con mi buen aceite y vístelo con los vestidos de mi gloria.

Miguel obró de acuerdo con lo que le había dicho el Señor y me ungió y me vistió. El aceite quel tenía un aspecto más resplandeciente que el de una gran luminaria, su ungüento (parecía) como rocío bienhechor y su perfume era como la mirra, resplandeciendo como los rayos del sol. Y me miré a mí mismo y (comprobé que) era como uno de sus gloriosos, sin que se pudiera notar diferencia alguna en el aspecto (2 En 9, 8-23).

Enoc siente escapar su alma, es decir, que sufre un tipo de éxtasis, de salida de sí, de pérdida de pie. A continuación, el ángel Gabriel lo recoge cual “si fuese una hoja

505 Recordemos que la vía de aprensión de las realidades celestiales parte de un «conocimiento del corazón», propio de los místicos de Merkabah y Hekhalot.

llevada por el viento”. Este sentimiento de nulidad, de fragilidad y absoluta dependencia –cercano al «sentimiento de criatura» descrito por Rudolf Otto–, puede ser equivalente a la pérdida de la razón, de lo que hace en el individuo prevalecer el sentimiento del «yo». La alteridad de la teofanía, lo «Otro», gana aquí su máxima expresión como aquello que pone en riesgo la conservación del «yo»⁵⁰⁶. Así, el sentimiento de criatura, como sentimiento originario de dependencia, anticipa una nueva forma de vida en la secuencia que hemos denominado *dissolutio-constitutio*⁵⁰⁷.

Ahora bien, en la segunda parte de esta secuencia ya no es Gabriel, sino Miguel quien levanta a Enoc y lo coloca ante la faz del Señor. Es significativo que sean estos dos arcángeles los que tutelan y sirven a la transfiguración de Enoc en ángel. Si atendemos a lo que nos dice *1 Enoc* sobre estos dos arcángeles es que el primero tenía como función principal el «resguardo del paraíso, las serpientes y los querubines», y el segundo estaba «encargado de la mejor parte de los hombres y la nación» (1 En 20). En primer lugar vemos que Gabriel, quien es el encargado de resguardar el paraíso, es el primero en colocar a Enoc ante la faz del Señor, pero es Miguel, quien realmente lleva a cabo la unción y consagración última de Enoc como ángel de Dios. Así, la transfiguración en ángel que concierne a Enoc como elegido simbolizaría el arco completo comprendido entre un Paraíso perdido (*Urzeit*) y el acceso al Reino de Dios (*Endzeit*). Este arco mitológico es, pues, figura objetiva que en el individuo será interiorizada como un trayecto que parte de su propia arqueología (hombre mortal) dirigida hacia su personal teleología (ángel de Dios)⁵⁰⁸.

506 Para Erich Neumann, el encuentro con lo numinoso no sólo afecta la constitución del sujeto, sino del propio numen que se realiza de forma particular en la conciencia humana: “In the process of encounter with a *numen*, a transformation takes place; it takes place in the man to whom the *numen* appears, but it embraces also the *numen* itself. The two poles of the encounter which we designate as mystical, the ego as well as the nonego, are transformed in a process by which the dividing line between them is annulled from both sides [...]. Man is the partner of the numinous, for only in man can the numinous epiphany unfold. Articulated with the development of mankind is the development of the forms of the numinous which –like mankind– emerges from anonymous unconsciousness and formlessness to become visible as *numen* in the eternal procession of form” («Mystical Man»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 382).

507 Sirva sólo como un apunte lo que, de acuerdo con Hans Jonas, fue un procedimiento común a las religiones de los misterios de época greco-romana, esto es, interiorizar y espiritualizar las prácticas o ritos de iniciación, las cuales pudieron tener una influencia en la mística cristiana más temprana. Dentro de este planteamiento, el estudioso llama la atención sobre la proximidad del término *telesthai* («ser iniciado o perfecto») y el verbo *teleutan* («morir»), enfatizando la significación interna de la muerte simbólica y la experiencia de renacimiento que permite al devoto ser transformado, iniciado en los misterios, y finalmente integrado al ámbito de los dioses («Myth and Mysticism, a Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought»: Vita Daphne Arbel, *Beholders of Divine Secrets*, p. 46).

508 Paul Ricoeur plantea dos tipos de hermenéuticas de los símbolos: la analítica hacia el inconsciente

Añadiremos que, aun cuando la escatología se ha personalizado, esta persona resume, merced al simbolismo del arcángel Miguel, «la mejor parte de los hombres y la nación» y, por tanto, el vínculo con la nación de Israel y con la historia no se ha perdido por completo⁵⁰⁹. Si queremos ahondar en esta operación mítica-simbólica que vincula la

(Freud) y la sintética hacia la conciencia (Hegel), en donde el inconsciente es el orden de lo primordial y la conciencia el de lo terminal. Éstos implican dos direcciones contrarias: regresiva y progresiva respectivamente. De esta manera, se puede decir que la conciencia corresponde a la historia y el inconsciente al mito: “destino anterior de las simbólicas desde siempre allí y reiteradas, destino de la repetición de los mismos temas en espiras diferentes de la espiral. Y, sin embargo, el hombre es responsable de salir de su infancia, de quebrar la repetición, de constituir una historia polarizada por una escatología. El inconsciente es origen, génesis; la conciencia es el fin de los tiempos, Apocalipsis”. La gran tentación sería declarar que el inconsciente explica al hombre en su forma «baja», «inferior», «nocturna», mientras que la conciencia explica su parte «alta», «superior», «diurna». Así, se descansaría en un “cómodo escepticismo en el que el inconsciente y la conciencia son vagamente complementarios”. Sin embargo, lo correcto dialécticamente sería afirmar la identidad entre ambas y decir que una «arqueología del inconsciente» y una «fenomenología del espíritu» no hablan de dos mitades del hombre, sino cada una de la totalidad del hombre. La hipótesis de la identidad entre las dos hermenéuticas, del inconsciente y de la conciencia, no proporciona una pauta para establecer una cierta identidad de las condiciones del principio (*Urzeit*) y del fin de la historia (*Endzeit*), así como de la identidad entre *arké* y *telos* en la esfera de lo individual, o como dirá Ricoeur: “La escatología de la conciencia es siempre una repetición creadora de su arqueología” (*El conflicto de las interpretaciones*, p. 303).

509 Recordemos la declaración del Tercer Isaías que ratifica el fundamento de Israel en la Creación: “Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago permanecen en mi presencia –oráculo de Yahveh–, así permanecerá vuestra raza y vuestro nombre” (Is 65,22). La misión soteriológica de Israel hacia la humanidad se presenta también en el *Apocalipsis de Sofonías*, donde los justos Abrahán, Isaac y Jacob ruegan al Señor a favor de aquellos que se encuentra en todo tipo de castigos (ApSof 11). Dentro de la tradición mística de Hekhalot y Merkabah, la dimensión nacional no desaparece del todo en la concepción de los elegidos. Así, cuando los guardianes de la merkabah, los *’ofannim*, cuestionan a Metatrón sobre la presencia de Yismael en los cielos, éste responde: “–Pertenece al pueblo de Israel, al cual eligió el Santo, bendito sea, de entre setenta naciones para ser su pueblo; es de la tribu de Leví, a la que corresponde realizar la ofrenda alzada (*terumah*) en su nombre, y de la estirpe de Aarón, al que escogió el Santo, bendito sea, para ejercer su ministerio y a quien por sí mismo ciñó la corona del sacerdocio en el Sinaí” (3 En 2, 3). Al respecto, Vita Daphne Arbel relaciona la hazaña del «héroe místico» con una función social importante dentro el contexto histórico en que este escrito se sitúa: “Such testimony can be seen as a beneficial message to the congregation, especially in times of trouble. Both the pseudo-historical setting and the historical background support this suggestion. In the times of the Roman persecution of the Jews and after the devastation of the Jewish people following the destruction of the Second Temple, a confirmed report of God’s existence in heaven could have greatly consoled the community. The few qualified visionaries, who ascended to God’s realm, are able to witness an enduring divine order and consequently bring back to Earth consolation and hope. Through their personal experience, they relieve the distressed human community and, in some ways, elevate their reality” (*Beholders of Divine Secrets*, p.74). Sin embargo, es importante advertir que la noción de Israel no constituye un mero narcisismo étnico; se trata, tal como expone Emmanuel Lévinas, de una toma de posición respecto a la relación ética que se guarda con el «otro», independientemente de la desigualdad intrínseca a la realidad el mundo: “«Cuanto más justo soy, más severamente soy juzgado», dice un texto talmúdico. Por lo tanto, no existe conciencia moral que no sea conciencia de esta posición excepcional, que no sea una conciencia de elección. La reciprocidad es una estructura fundada sobre una desigualdad original. Para que la igualdad pueda hacer su entrada en el mundo es necesario que los seres pueda exigir de sí más de lo que exigen del otro, que sientan responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad. Esta «posición aparte de las naciones» – de la cual habla el Pentateuco– se realiza en el concepto de Israel y de su particularismo. Se trata de un particularismo que condiciona la universalidad. Y se trata de una categoría moral más que del hecho histórico de Israel, aun si el Israel histórico ha sido, de hecho, fiel al concepto de Israel y ha sentido responsabilidades y obligaciones morales que no ha exigido de nadie y que sostienen el mundo” (*Difícil libertad*, p. 42).

salvación personal y la salvación de la nación de Israel, veremos que cada uno de los desmayos de Enoc representan, aun cuando no expresamente, pero sí en el sentido de explicar una experiencia de catástrofe y reestablecimiento, los derrumbamientos del Primer y Segundo Templos, en donde, finalmente, ese hombre que era parte del ser histórico judío es transformado o transfigurado en ángel, de la misma manera que el Templo fue trascendentalizado o establecido en un espacio celestial.

Ahora bien, esta relación fenomenológica que se establece entre el visionario y las realidades mitológicas que conforman el cuerpo de los apocalipsis nos permite comprender el ascenso celestial como un suerte de reconducción en la que el hombre mortal es devuelto a su arquetipo inmortal o forma celeste plenaria, la cual, como veremos a continuación, coincide en algunos casos con el *anthrophos* preexistente, esto es, el Mesías mismo. De ahí que en el *Libro de las Parábolas* el ser contingente del patriarca Enoc se identifique con esa realidad trascendente que significa el «Hijo del hombre»⁵¹⁰:

510 Sobre la interpretación del Hijo del Hombre, que deriva de Dan 7, como un individuo de naturaleza angélica, véase John J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16), Ann Arbor, 1977, 144-147. Según ha señalado F. García Martínez, el hallazgo de un fragmento arameo en Qumrán (4Q246 Col.I), que data de la primera mitad del s.I a.C., ofrece la confirmación de que entre los esenios existía la concepción de un «Mesías celeste», es decir, un libertador escatológico de naturaleza angélica, no-humana, semejante en cuanto a sus funciones a las que 11QMelch atribuye a Melchisedec o 1QM al «Príncipe de la Luz» o al arcángel Miguel. De esta manera, en Qumrán, junto al mesianismo «bicéfalo» de un Mesías-rey y un Mesías-sacerdote, se esperaba la venida de un agente de salvación escatológico tan excelso como el «Hijo del Hombre» preexistente de las *Parábolas* de Enoc o como el «Mesías» de 4 *Esdras* (Florentino García Martínez, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán»: Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera [eds.], *Los hombres de Qumrán*, pp. 205-8). La identificación entre Enoc y el Hijo del Hombre bien puede explicarse a la luz de lo que Emmanuele Lévinas define como una postura moral con base en la declaración de los doctores de la Ley sobre la identidad del Mesías: “Su nombre es el «leproso de la escuela de Rabí». Pues ha sido dicho (Is 53,4): «Y sin embargo eran nuestras enfermedades las que cargaba, nuestros sufrimientos los que soportaba, mientras que nosotros lo tomamos por un mahechor, herido de Dios, humillado». Lévinas deduce entonces que “más allá del Mesías individual, estaría anunciando una forma de existencia cuya individuación no está en un ser único [...]. Se nos dirá en líneas siguientes: Puede ser Rabí mismo o puedo ser Yo, si está entre los vivos, o Daniel, si está entre los muertos. El judaísmo, expectante ante la venida del Mesías, está superando ya la noción de un Mesías mítico que se presentaría al final de la historia, para, en su lugar, concebir el mesianismo como una vocación personal de los hombres” Pues, interpreta Lévinas, “¿Existe un interioridad más radical que la del Yo que se gobierna a sí mismo? La no-extranjería por excelencia es la *ipsiedad*. El Mesías es el rey que ya no gobierna desde fuera: esta idea de Jeremías, Rav Najmán la lleva casi hasta el extremo lógico. El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías. Acabamos de ver que el Mesías es el justo que sufre, que ha tomado sobre sí el sufrimiento de otros. ¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el ser que dice «Yo»? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la *ipsiedad* misma. Todas las personas son Mesías [...]. El mesianismo es este apogeo en el ser que es la centralización, la concentración o la torsión sobre sí: este apogeo, en el ser, del Yo. Y esto significa concretamente que cada uno debe actuar como si fuese el Mesías. El mesianismo no es, pues, la certeza de que vendrá un hombre que detendrá la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco este poder y mi responsabilidad universal” (*Difícil libertad*, pp. 116-119).

Llegó a mí aquel ángel, me saludó y me dijo: –Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del «Principio de días» no te dejará. Y añadió: –El invoca para ti la paz en nombre del siglo venidero, pues de ahí ha salido la paz desde la creación del mundo, y así será contigo por los siglos de los siglos. Todos marcharán por tu camino, no dejándote la justicia nunca. Contigo será su morada, contigo su suerte, y de ti no se separarán por los siglos de los siglos. Habrá así largura de días (en la época) de ese Hijo del hombre, y tendrán los justos paz e irán por el camino recto en nombre del Señor de los espíritus eternamente (1 En 71, 13-17).

«El Principio de días» invoca la paz para el «Hijo del hombre» en nombre del siglo venidero, que entendemos se refiere al eón redimido por la acción mesiánica. El que «todos marchen por el camino» de Enoc nos habla de una doctrina que concibe al Mesías como un arquetipo susceptible de actualizarse en la historia, más allá de una figura histórica precisa⁵¹¹. Como podemos observar, existe un punto de coincidencia entre la transfiguración angelomórfica del visionario y la idea de un Mesías preexistente. En el *Libro de las Parábolas* atendemos a la mención sobre la creación del Mesías anterior a la creación de los astros:

En ese lugar vi la fuente de justicia: es inagotable y en torno a ella hay muchas fuentes de sabiduría. Todos los sedientos beben de ellas y se llenan de sabiduría, siendo su morada con los justos, santos y elegidos. En aquel momento fue nombrado aquel Hijo del hombre ante el Señor de los espíritus, y su nombre ante el Principio de días. Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus. Él servirá de báculo a los justos para que en él se apoyen y no caigan; él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones. Caerán y se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el nombre del Señor de los espíritus (1 En 48,1-5).

511 Esta transformación «arquetípica» es lo que el psicólogo Erich Neumann denomina «misticismo heroico»: “The hero is always the «great individual», great because he realizes in himself the likeness of the creative *anthropos* to God. That is why the king, as prototype of the great individual and hero, is endowed with the attributes of the archetypal canon of Creation, the newyear, coronation, and the fight with the dragon. Hence for hero mysticism, world renewal and the founding of a kingdom are symbols of the creative mission, while world and history are the places in which the numinous manifests itself, that numinous which transforms its elect by revelations and mystical encounters and through them renews the world” («Mystical Man»: Joseph Campbell [ed.], *The Mystic Vision*, pp. 402-3). Cabe traer aquí la aportación de Mircea Eliade sobre la distinción del mesianismo específicamente judío en relación con otros tipos de concepciones míticas. En éstas, el Mesías asume el papel de rey como Dios o como representante de la divinidad sobre la tierra, cuya misión central es la regeneración de la naturaleza. La única diferencia es que en Israel esta victoria sobre las fuerzas de la oscuridad y el caos no ocurre regularmente cada año, sino que es proyectada en un futuro, en un mesiánico *illud tempus*. Así, la salvación no se logra anulando la significación de la historia sino confiriéndole una significación como parte de la voluntad divina y como prueba necesaria para la salvación final de los elegidos. El Mesianismo le da una nueva dimensión a los escenarios del principio de los tiempos al abolir la posibilidad de que se repitan *ad infinitum*. Cuando el Mesías llegue, el mundo será salvado de una vez por todas y la historia dejará de existir (*Cosmos and History*, pp. 106-107).

Pero la transfiguración del visionario no alcanza en todos los casos, al menos en la primera manifestación de la apocalíptica, una estatura mesiánica o redentora. En el *Libro de los Vigilantes*, la misión de Enoc consiste, esencialmente, en transmitir los secretos celestiales a las generaciones futuras y, si bien tiene un carácter sacerdotal, su comportamiento demuestra otorgar plenos poderes a la figura del rey, es decir, Dios mismo, como quien verdaderamente constituye el centro del orden social y cósmico.

Asimismo, el primer judaísmo enóquico demuestra ser partidario del mesianismo monárquico⁵¹² en oposición al mesianismo sacerdotal que dominaba los escritos de la comunidad de Qumrán. En este sentido, la tradición prosigue en la misma línea en escritos tardíos como 2 *Enoc*, donde encontramos una alegoría interesante en relación con el ritual de coronación «solar», es decir, respecto al astro que rige el calendario del culto monárquico. Tal como ilustra este fragmento:

Quando éste sale de las puertas occidentales, cuatrocientos ángeles le quitan su corona y se la llevan al Señor, haciéndole girar juntamente con su carroza, con lo que el sol se queda sin luz las siete horas de la noche. Y a la hora octava de la noche traen los ángeles –cuatrocientos– la corona y se la ponen de nuevo. Entonces *los elementos fénix y calcedrio entonan un cántico, por lo que todas las aves agitan sus alas en señal de júbilo al Dador de la luz y cantan así: «Está llegando el Dador de la luz para dársela a su creación»* (2 En 6, 12-15)⁵¹³.

La luz solar en el ámbito celestial es la sustancia análoga al aceite con el cual era

512 Pero este mesianismo de cuño monárquico ya no se refiere a una figura histórica concreta, descendiente de la casa de David, sino a la función mucho más amplia que otorga plenos poderes a Dios como rey que descenderá para gobernar la tierra. Tanto el mundo sapiencial judío, como el babilonio y egipcio de época helenística, comparten una misma raíz en relación con el mesianismo monárquico, cuyo argumento central es el poder salvífico del rey, la destrucción de los enemigos, el establecimiento de su reinado y Ley, que a su vez se origina en la idea de la creación de un orden cósmico y social por obra de un Dios que vence las potencias del caos. Este patrón subyace en una serie de textos que hablan sobre las festividades de Año Nuevo, los himnos que alaban la grandeza del rey, así como en reseñas de ceremonias de coronación. Aquellos discursos egipcios, babilonios o judíos que en algún momento funcionaron como propaganda a favor de un monarca o dinastía específicos, adquirieron su carácter plenamente apocalíptico o escatológico durante la época greco-romana, cuando la monarquía local había sido interrumpida. De esta manera, la concepción del monarca transitó de la esfera humana a la divina. Incluso el autor propone una definición de apocalíptica como sabiduría en ausencia de una corte real, lo cual no responde tanto a la persecución religiosa, sino al cese de la monarquía nativa (Jonathan Z. Smith, «Wisdom and Apocalyptic»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, pp. 109-115).

513 Elaboración de este mismo motivo la encontramos en el apocalipsis griego de Baruc (3 *Baruc*, s.II d.C.). En el tercer cielo Baruc contempla el lugar donde sale el sol, el cual es llevado en un carro tirado por cuatro ángeles, y sobre el cual va un hombre sentado con una corona de fuego sobre su cabeza. Delante del sol va el ave Fenix que se encarga de amortiguar los rayos del sol para impedir que calcinen a la raza humana u otro ser viviente sobre la tierra. La apertura de las 365 puertas del cielo por los ángeles señala la separación de la luz de la oscuridad. El estruendo de esta apertura despierta a los gallos de la tierra. Al occidente del tercer cielo que es donde el sol se pone, los ángeles retiran la corona de fuego de la cabeza del sol para renovarla y limpiarla de la impureza que ha cogido al entrar en contacto con todas las abominaciones que se realizan sobre la tierra (ApBar [gr] caps.6-8).

ungido el rey o el sacerdote, pues según expresa Enoc:

Miguel obró de acuerdo con lo que le había dicho el Señor y me ungió y me vistió. El aceite aquel tenía un aspecto más resplandeciente que el de una gran luminaria, su ungüento (parecía) como rocío bienhechor y su perfume era como la mirra, resplandeciendo como los rayos del sol. Y me miré a mis mismo y (comprobé que) era como uno de sus gloriosos, sin que pudiera notar diferencia alguna en el aspecto (2 En 9, 22-3).

Tal parece que en estos casos, Enoc es únicamente el modelo por el que se abrirá paso una concepción sobre los justos como aquellos que pasarán a formar parte de la corte celestial⁵¹⁴. El hombre justo tiene la posibilidad de “brillar como una estrella” (Dan 2-3; 1 En 104, 2)⁵¹⁵. Como expresa la *Epístola de Enoc*, la promesa de Dios para los justos consiste, esencialmente, en lo siguiente:

Os juro, justos, que en en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del Grande y que vuestros nombres están escritos ante la gloria del Grande. Tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán (1 En 104,1-2)⁵¹⁶.

Sin embargo, en desarrollos próximos a la emergencia del misticismo de Merkabah y Hekhalot, la identificación entre el visionario y el Mesías es mucho más explícita. En *3 Enoc*, el visionario ha sido ascendido al grado de Ángel de la Presencia o Ángel Metatrón, sobre el que Dios expresa:

Engrandecí su trono por la majestad de mi trono e incrementé su gloria por el honor de mi gloria. Transformé su carne en antorchas de fuego y todos los huesos

514 Como refiere Ithamar Gruenwald, la participación de los justos en la corte celestial es la contraparte de aquella doctrina desarrollada en Qumrán en la que los ángeles participan en la comunidad de los justos: “What should be noticed in the vision of [1 Enoc] XLVII, 3 is the fact that the righteous are described there as standing before God together with the angels. This last point could well fit into the previously mentioned idea stressed in the Qumran writings about the eschatological participation of the angels in the community of the righteous, and, *mutatis mutandis*, of the community of the righteous in the heavenly orders of angels” (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, p.42).

515 John J. Collins, «Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, p. 71.

516 El símil entre los astros y lo seres divinos deriva de sustratos tan antiguos como la analogía que se establece en Mesopotamia entre los dioses (*anunaki*) y las estrellas. Sin embargo, es probable que en el tiempo en que se redactaron los apocalipsis haya tenido influencia la más próxima concepción griega que aparece en diversos autores y se refiere a la doctrina de la inmortalidad del alma. En Aristóteles (*De caelo*, libro 1.) se dice que alma liberada vuela a las estrellas y se convierte en estrella, pues el éter es la sustancia de que las estrellas están hechas, pues existen en esas puras regiones exteriores (W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, p. 186).

de su cuerpo en brasas de fuego. Hice que el aspecto de sus ojos fuera como el relámpago y la luz de sus párpados como la luz imperecedera. Hice brillar su rostro como el esplendor del sol y sus ojos como el brillo del trono de gloria. Di a su vestido honor y majestad y al manto que lo cubre belleza y alteza. (Le puse) una corona real de quinientas por quinientas parasangas. Le hice partícipe de mi honor y majestad y del esplendor de mi gloria que está sobre el trono de la gloria. Lo llamé Yahveh menor, príncipe de la presencia, conocedor de secretos, pues cada secreto le revelé como un padre y cada misterio lo declaré con rectitud (3 En 48C, 5-7).

Aquí, Enoc, el hombre mortal transfigurado en *Pequeño Yahveh*, cumple ahora una función de guía para el visionario Yišmael⁵¹⁷. En este caso, mística y mesianismo convergen en la idea de una deposición del «nombre»⁵¹⁸ de Yahveh en un elegido, quien

517 Rabbi Ishmael, el «protagonista terrestre» de la literatura de Hekhalot es el *tanna* descrito en el Talmud de Babilonia (Ber 7a) como el Gran Sacerdote que entra al Santo de los Santos en el día de la expiación para quemar incienso. En Hekhalot Rabbati (sección 151 Peter Schäfer, Synopsis) es descrito en términos similares a los del Talmud, es decir, como sacerdote que ofrece incienso en el altar. Evidentemente, la figura histórica de Rabbi Ishmael ben Elisha (de acuerdo con la Misná y el Talmud) que murió hacia la mitad del s.II d.C. no pudo haber oficiado como sacerdote en el Templo (destruido en el año 70 d.C.). Dado que en *Sefer Hekhalot* le es permitida la entrada al Santuario como heredero de la casa de Aaron, parece que aquí se concibe como representante del vínculo entre el gran sacerdocio que servía en el santuario terrenal antes de la destrucción y el gran sacerdocio que sirve en los santuarios celestiales después de la destrucción (Rachel Elijor, «Early Forms of Jewish Mysticism»: Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 758-759).

518 De acuerdo con lo que el propio ángel Metatrón explica a Yišmael, en su nombre se efectúa una suerte de redención del lenguaje, pues Metatrón simboliza la unidad de todas las lenguas al estar basado en el nombre de Dios: “—Tengo setenta nombres, que corresponden a las setenta lenguas existentes en el mundo, y todos ellos están basados en el nombre de mi rey, el Santo, bendito sea, pero mi rey me llama joven (*na‘ar*)” (3 En 3,2). Los ángeles *irin* y *qaddišim* tienen 70 nombres, todos ellos escritos en la corona del Rey. El elemento teosófico que consiste en la suma de todas las lenguas del mundo en el único nombre de Dios nos habla también del retorno a la unidad lingüística en relación antitética con la dispersión de las lenguas de Babel: “—Setenta nombres tiene cada uno de ellos, correspondientes a las setenta lenguas que hay en el mundo, y todos ellos están (basados) en el nombre del Santo, bendito sea. Cada nombre se halla escrito con estilete llameante sobre la terrible corona que está sobre la cabeza de alto y excelso rey” (3 En 29,1). Emmanuel Lévinas comenta que el mundo mesiánico puede ser comprendido como el retorno al sentido primigenio e inalterado de la Escritura, pues como exclama Rabí Yojanán, el premio de los tiempos mesiánicos: “Es el vino conservado en los racimos desde los seis días de la Creación” a lo cual agrega Lévinas: “¿No es el mundo futuro la posibilidad de encontrar el sentido primero de las palabras que es también su sentido último? La magnífica imagen del vino que se conserva inalterado en sus uvas desde los seis días de la Creación promete el sentido original de la Escritura, más allá de todos los comentarios y de toda la historia que lo altera. Pero promete también la comprensión de todo lenguaje humano, anuncia un nuevo Logos y, por lo tanto, una nueva humanidad. La imagen desata el nudo trágico de la historia del mundo” (*Difícil libertad*, p. 93).

Según propone Rachel Elijor, dentro de la literatura de Hekhalot los nombres de los ángeles participan del nombre divino como elementos de la imagen de Dios que surge en este contexto. Cada uno representa una fuerza celestial, cuyo nombre está ligado a la divinidad. El listado de nombres que aparecen en *Sefer Hekhalot*, por ejemplo, son en otras tradiciones nombres referidos a la divinidad misma. No hay distinción entre los nombres divinos referidos a Príncipes, sellos, nombres de Dios o nombres de ángeles. El nombre explícito y la apelación “Yahveh, Dios de Israel, nuestro Padre en el cielo”, que en la tradición judía está reservado únicamente al “Santo, bendito sea”, se convierte en una propiedad de muchos poderes celestiales en la literatura de Hekhalot. Este desarrollo, que parece sustituir la tradición monoteísta mediante un mito politeísta, refleja una transmutación religiosa en donde la veneración terrenal relacionada con el concepto de una única y singular divinidad es insuficiente («Mysticism, Magic and Angelology», pp. 32-33). Sin embargo, insistimos en que esta interpretación

viene a adquirir las mismas características de honor, gloria, majestad y sabiduría que el «Más Alto»⁵¹⁹. De esta manera, la contemplación de la Gloria divina significaba también la contemplación del momento que, como vemos en *1 Enoc*, *Daniel*, *2 Enoc* y *3 Enoc*, corresponde a la realidad pre-existente de Dios y su ungido⁵²⁰.

Como hemos visto anteriormente, la ascensión de Enoc se relaciona con aquello

desatiende el estudio fenomenológico de la mística en las tradiciones monoteístas y pasa por alto lo que la propia idea de trascendencia divina implica, es decir, la de su inmanencia en la diversidad de lo creado.

De acuerdo con la tesis de Gershom Scholem (*Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, pp. 31-34), se pueden encontrar paralelismos entre la tradición de Hekhalot (*Palacios Mayores y Menores*) y el gnosticismo copto, ambas tradiciones contemporáneas del periodo tanaítico. En *Palacios Mayores* (caps 14-21), al final del ascenso extático del alma por los siete cielos, el místico se encuentra ante el último palacio, el cual está rodeado de feroces «caballos» que protegen la entrada (imagen que recoge la estructura concreta del Hipódromo de Cesarea). Para proseguir, el místico requiere del conocimiento de sellos o nombre mágicos, ya sea de ángeles o de la divinidad máxima, los cuales, descritos de una manera bastante técnica y formal, puede encontrarse también en documentos de la tradición gnóstica de Egipto, provenientes de la escuela valentiniana, tales como *Pistis Sophia* o los *Libros de Jehû*. Los documentos coptos aún retienen figuras geométricas (reminiscentes de las imágenes mentales utilizadas en yoga llamadas *yantras*), mientras que los textos judíos no retienen esta parte de la descripción. La conclusión es que, inicialmente, la tradición esotérica judía absorbió elementos helenísticos, similares a aquellos encontrados en las fuentes herméticas. Estos elementos entraron en la tradición judía como un sincretismo independiente antes de que el cristianismo los hubiese incorporado. Lo más probable es que una vez que el judaísmo y el cristianismo se disociaron, el cristianismo recogió aquellos elementos gnósticos de la tradición judía.

519 Margaret Barker ha analizado la figura del «Segundo Dios» en relación con el mesianismo real que desde el s.II a.C. tuvo una gran impronta en la conciencia religiosa judía: “The Name was the power and presence of Yahweh. It could be manifested in human forms in two ways: it could be «in» some one, exemplified by the angel of whom Yahweh said «my name is in him» (Ex. 23, 20-1) or it could «clothe someone». These two apparently contradictory ways of describing the presence derive from the original temple setting and can be seen at their clearest in Philo who says that Logos, second God, was the heavenly High Priest. He past through the temple vail and *clothed* himself in it, as he did so, thus taking material form. This suggests that complementary imagery was used of the earthly High Priest, namely that he was the one *in* whom the second God was present” (*The Great Angel, a Study of Israel’s Second God*, Louisville Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1992, p.98). Según es señalado por Julio Treballe Barrera: “La literatura apocalíptica contemplaba la expectativa de una vida en el cielo, con los ángeles y las estrellas (Dan 12,3; 1 Enoc 104,2.4) e incluso de una entronización en el cielo (1 En 108,12). El autor de los himnos de Qumrán (*Hodayot*), expresa el deseo de contarse entre los ejércitos celestes, el mismo que se atribuye a Moisés, al mesías davídico y al Hijo del Hombre. Por ello, cuando Filón llama «dios» a Moisés no incurre en una supuesta aberración, en la que podrían supuestamente caer los judíos helenizados. El personaje aludido en el texto citado de Qumrán aparece contado entre los dioses (*’lym*), en una especie de «divinización» que no parece atentar contra el monoteísmo bíblico, aunque conlleva la exaltación de una figura humana a la condición impropia de los mortales” («La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 118).

520 Pero como hemos visto anteriormente, en el *Libro de los Vigilantes*, la figura de Enoc, si bien ha sido ascendida al grado de contemplar directamente el trono divino, no posee aún las características que lo convertirían en el ungido, ángel o hijo de Dios, sino que se mantiene como quien aún deposita única y exclusivamente en Dios la potestad como Juez y Rey supremos. De esta manera el ideal mesiánico, para la primera apocalíptica enóquica, se nutre de la convicción de que es Dios y sólo él, quien descenderá para gobernar sobre la tierra: “Según esta concepción, las funciones del mesías no pueden ser ejecutadas por otro que no sea Dios mismo. Sólo Él puede ser el mesías. Tras una concepción de este tipo se encuentra ciertamente la ideología de la primera apocalíptica [...]. Enoc se presenta, sobre todo, como revelador de verdades escondidas. Son verdades que tienen una función salvífica para los hombres, aunque en esta primera fase es difícil ver en Enoc a un mesías verdadero. Era una figura sobrehumana y reveladora; tenía la función de intermediario, pero no de salvador, al menos directamente” (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, pp. 413-4).

que en el culto del Templo de Jerusalén constituía uno de los significados más misteriosos de la liturgia y que la escatología apocalíptica no dudó en desarrollar en su dimensión cósmica. Se trata de la concepción por la cual el Gran Sacerdote, al ser ungido y contemplar la realidad última del Santo de los Santos, era consagrado o divinizado, llegando a ser considerado Hijo de Dios o ángel de Dios⁵²¹. En proximidad con el *mysterium tremendum* el visionario se vuelve «otro», abandona su naturaleza mortal y adquiere una nueva naturaleza inmortal en concordancia con los seres que residen en el cielo. La figura de Enoc como Sacerdote Eterno encontró su forma más acabada en 3 *Enoc*, donde el patriarca es ascendido y transfigurado al grado de convertirse en *pequeño Yahvhe* o Ángel Metatrón:

Dijo R. Yišmael: «Me dijo Metatrón, el príncipe de la presencia»:

—Porque el Santo, bendito sea, me amó con un amor mayor que a todos los seres celestiales, hizo para mí un vestido de gloria, en el que toda clase de luminarias estaban fijas, y me vistió con él. Hizo para mí un manto de honor, en el que estaban fijos toda clase de belleza, esplendor, brillo y majestad. Hizo para mí una corona real, en la que estaban fijas cuarenta y nueve piedras de aspecto comparable a la luz del globo del sol y cuyo fulgor recorría los cuatro confines del firmamento de Arabot, los siete cielos y los cuatro confines del mundo, y la ciñó sobre mi cabeza. Él me llamó el «Yahveh menor» ante toda su corte celestial, pues se ha dicho: «Porque mi nombre está en él» (Ex 23,21) (3 En 12).

En 2 *Enoc*, como hemos visto, el visionario también es investido como sacerdote celeste en la secuencia que hemos designado *dissolutio-constitutio* angelomórfica (2 En 9). Ahora bien, si sabemos que desde tiempos de la fijación del Canon de la Ley y los Profetas (s.III a.C.), el sector sacerdotal y el cuerpo de los «escribas» se habían independizado en sus tareas, llama la atención el que, una vez que Enoc ha sido consagrado a la manera sacerdotal y transfigurado en ángel de Dios, sea él mismo elegido para «transcribir» todo lo concerniente al orden de la Creación:

Llamo entonces el Señor a uno de sus arcángeles por nombre Vrevoil, *más ágil en sabiduría que todos los demás arcángeles* y (encargado) de consignar por

521 La figura de Melquisedec, dentro de los *Rollos del Mar Muerto*, nos presenta el modelo por el cual también los escritores de la tradición enóquica pudieron haber visto en Enoc la encarnación del Sacerdote Eterno. El sacerdocio de Melquisedec (Gén 14,18, Heb 7,3), a diferencia del aaronita, no había derivado de ninguna investidura terrena o como resultado de la herencia, sino que fue comprendido como un don preexistente, de la misma manera que las prerrogativas del rey David en el Salmo 110 parten de una elección previa de Dios. En la tradición apócrifa se dice que Melquisedec había sido ascendido o alzado por Dios para cumplir su misión como sacerdote por la eternidad, pero vemos que este término también se refería en el texto griego a *resucitar*, a adquirir una naturaleza angélica o divina. Melquisedec es llamado también el Ángel del Gran Consejo.

escrito todas las obras del Señor. Y dijo el Señor a Vrevoil:

–Saca los libros de *mis* archivos, entrega una pluma a Henoc y dítale los libros. Vrevoil se dio prisa y me trajo los libros –excelentes por la mirra– y me entregó de su propia mano la pluma de *taquígrafo*. Luego fue recitando todas las obras del cielo, de la tierra y de todos los elementos, su desplazamiento y sus trayectorias, *así como su manera de tronar según los signos del zodiaco; asimismo el sol, la luna y las estrellas con sus trayectorias y cambios*; las estaciones y los años, *los días y las horas*, las subidas y las nubes y las salidas de los vientos; el *número* de los ángeles, las canciones de las milicias armadas, todo asunto humano, toda lengua de los cánticos, *las vidas de los hombres*, los mandamientos y enseñanzas, los cánticos de dulce melodía y todo aquello que conviene saber. Vrevoil me estuvo dando instrucciones durante treinta noches, sin que dejaran sus labios de hablar, y yo no tuve un momento de reposo, consignando por escrito todos los signos de la creación. Y cuando, al cabo de treinta días y treinta noches, terminé, me dijo Vrevoil:

–Esto era lo que yo tenía que contarte y que *tú has consignado por escrito*. Siéntate y haz un registro de *todas las almas humanas, incluso de las que no han nacido, y de los lugares que les están preparados desde siempre, ya que todas las almas están predestinadas desde antes de que fuera hecha la tierra*.

Yo me estuve sentado el doble de treinta días y treinta noches y apunté exactamente todo, llegando a escribir trescientos sesenta y seis libros (2 En 10).

Es probable que en este fragmento implique una protesta hacia la separación de los oficios de sacerdote y escriba, que anteriormente constituían una misma vocación en concordancia con la designación estamentaria común al oriente semítico. Así, lo que aquí se propondría sería recuperar el carácter «sacral» de la función escrituraria, que habría caído en una mera función secular dentro de la organización social helenística. Sin embargo, lo que quisiéramos resaltar aquí es la importancia que la transcripción de los secretos celestiales tiene en la realización escatológica que propone la idea de una «nueva Creación». Recordando que para el ser judío la palabra tiene un poder fáctico sobre el ámbito material, podemos suponer que al transcribir todo lo creado, Enoc estaría reproduciendo una «nuevo eón» preparado para los justos en la era escatológica. Esta cualidad «teúrgica» deriva directamente de la *visio mystica* y de su consagración como sacerdote y escriba celestial⁵²².

522 Esta función bien pudo constituir un antecedente para las posteriores doctrinas cabalísticas que promueven la participación del místico en la reparación o recreación cósmica mediante las letras del alfabeto hebreo. En palabras de Erich Neumann: “Is still remains to clarify the process which we have designated as the actualization of Messianism. In the cabala, as G. Scholem has made clear, the striving for *tikkun*, the mystical re-creation of the disrupted world, plays a central role. Here the mystic has the mission of advancing the Last Days, the Messianic age, by his activity. It is his task to make the godhead and the world that is bound up with it «whole and complete» again. His work consists in reuniting the parts that have been separated from the godhead –the Shekinah, God’s female immanence, which has been wandering about in exile– with God’s transcendence. Man’s power to accomplish by his mystical actions this great work, which is a creative effort in regard to both world and godhead, constitutes the priestly dignity of man –and in Jewish mysticism, naturally, of the Jew” («Mystical Man»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, p. 408).

En otros momentos, el nuevo *eón cósmico* se identifica directamente con la figura del visionario. Según observamos en 2 *Enoc*, a diferencia de la versión tradicional de la creación del hombre, en esta versión se trata de la concepción en la que Dios da órdenes a la Sabiduría para que cree al hombre a la manera de un modelo del universo, es decir, una forma o cuerpo que participa de todos los elementos de la Creación:

El sexto día di órdenes a mi Sabiduría para que creara al hombre, *partiendo de siete elementos, a saber: su carne de la tierra, su sangre de rocío y del sol, sus ojos del abismo de los mares, sus huesos de piedra, su pensamiento de la celeridad angélica y de las nubes, sus venas y sus cabellos de hierbas de la tierra, su alma de mi propio espíritu y del viento. Y le doté de siete sentidos: oído en relación con la carne, vista para los ojos, olfato para el alma, tacto para los nervios, gusto para la sangre, consistencia en los huesos y dulzura en el pensamiento. Y me ingenié para que hablara palabras sagaces. Creé al hombre partiendo de la naturaleza visible e invisible, de ambas a la vez, muerte y vida; y la palabra conoce la imagen lo mismo que a cualquier criatura, pequeña en lo grande y grande en lo pequeño* (2 En 11, 57-9).

En *Sefer Hekhalot* encontramos un planteamiento similar en donde el ángel Metatrón relata a Yišmael la manera en que, al momento de su transfiguración en ángel, adquirió el tamaño de la Creación⁵²³:

523 Ciertamente, la tradición rabínica y cabalista desarrollaron la doctrina de Metatrón como «la medida del cuerpo o forma» divinos: *Shi'ur Qomah*. Andrei A. Orlov ha señalado que el gran ángel, como representante del cuerpo divino, se encuentra en una posición «incómoda», con referencia a que el famoso visionario del Talmud Elisha ben Abuyah (b.Hag. 15 a) percibió a Metatrón como una segunda divinidad en el cielo, lo que lo llevó a la conclusión herética de que existen «dos poderes en el cielo» («Praxis of the Voice», p. 63). Según Vita Daphna Arbel, la doctrina de *Shi'ur Qomah*, es decir, la descripción de la forma y el cuerpo de Dios, sirve, paradójicamente, para enfatizar su naturaleza inaccesible, trascendente y abstracta. Esta paradoja ha sido designada por R.S. como «antropomorfismo trascendente» («Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel»: *The Image and the Book*, K.van der Toorn [ed.], Leuven, Peeters, 1997, pp. 205-28). El patrón mítico de esta doctrina puede encontrarse en el poema *Enuma Elish* (Tableta I), donde el registro del nacimiento de Marduk presenta especulaciones sobre su forma antropomórfica y su estatura, relatando el enorme tamaño de su figura y declarando sus singulares características físicas, así como su esencia valerosa. Estas características van más allá de la percepción humana, descritas como “imposibles de entender o demasiado difíciles de percibir”. De esta manera, la elaborada representación de la forma antropomórfica proclama las características no humanas de la divinidad y su imperceptibilidad. Otro ejemplo de «antropomorfismo trascendente» lo encontramos en los cilindros sumerios de Gudea. De acuerdo con el cilindro A, en un sueño el hombre Gudea recibe la visión del dios Ningirsu, quien comanda la construcción del nuevo templo. En su descripción, Gudea habla de la forma cósmica o gigante del dios, mediante características antropomórficas y zoomórficas. Así, vemos que Dios abraza características asociadas con un hombre, un águila, un león y un buey. Estas características dan expresión a lo incognoscible o inaccesible. El himno mesopotámico al dios Ninurta, que data del primer milenio a.C., exalta al dios Ninurta mediante la descripción de su cuerpo, en donde varias dimensiones paralelas son señaladas: la forma antropomórfica, el tamaño cósmico, una lista de órganos asociados con varios seres divinos y con aspectos del cosmos, los cuales también se dirigen a destacar su naturaleza trascendente e incomprensible. En la literatura de Merkabah y Hekhalot, la tradición de *Shi'ur Qomah* no establece distinción alguna entre el Dios oculto y sus aspectos visibles, sino que se funda en una paradoja de trascendencia e immanencia. Así, la nomenclatura de las partes corporales de la «forma divina» son de un carácter tan complicado e indescifrable que en realidad se dirigen a

Crecí y aumenté de tamaño tanto como lo que mide el mundo a lo ancho y a lo largo. Él hizo que me salieran setenta y dos alas, treinta y seis a un lado y treinta y seis al otro, siendo cada una de las alas como el contenido del mundo. Fijó en mí 365.000 ojos, y cada uno de ellos era como la luminaria mayor. Y ningún tipo de esplendor, brillo, hermosura o belleza que se encuentre en todas las luces del universo dejó él sin fijar en mí (3 En 9, 1-5).

Es probable que la propia doctrina judía sobre la salvación haya podido invertir los términos de su soteriología: si bajo el esquema tradicional, la salvación del pueblo era garantía de la salvación de cada uno de los miembros de la comunidad judía, dentro de la escatología apocalíptica, el acento en la salvación individual bien podría ser garantía de una salvación a gran escala, ya fuese la propia nación de Israel o la Creación misma. Pensamos que es bajo esta relación de influencia que la experiencia o *visio mystica* compromete, tanto el destino personal, como el universal. Lo anterior se sostiene, de acuerdo con Ricoeur, en cuanto a que el símbolo no puede reducirse nunca a una mera interpretación antropológica:

Quizás sea necesario volver a la situación inicial: una simbólica que sólo sea una simbólica del alma, del sujeto, del yo es iconoclasta desde el comienzo, pues representa una escisión entre la función «psíquica» y las otras funciones del símbolo: función cósmica, nocturna, onírica, poética. Una simbólica de la subjetividad señala ya la ruptura de la totalidad simbólica. El símbolo comienza a destruirse cuando cesa de actuar sobre diversos registros: cósmico y existencial. La separación de lo «humano», de lo «psíquico» es el comienzo del olvido. Por eso, una simbólica puramente antropológica se sitúa ya en la vía de la alegoría y

destacar su naturaleza trascendente. Como indica G. Scholem: “The enormous figures have no intelligible meaning or sense-content...they are better calculated, on the contrary, to reduce every attempt at such vision to absurdity” (*Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken, 1954, p.64; Cit. en Vita Dapha Arbel, *Beholders of Divine Secrets*, p.130). Este concepto es detallado por Rachel Elior al hablar de la literatura de Hekhalot y Merkabah. La doctrina de *Shi'ur Qomah* es de dudoso origen, probablemente se desarrolló en el círculo de Rabi Akiva (s.I d.C.). *Shi'ur Qomah* implica una tensión dialéctica entre el intento de atribuir forma corporal a la divinidad y, al mismo tiempo, dar cuenta de su insondable naturaleza. Tres dimensiones son adscritas a la divina figura:

1. *Qomah*.- la atribución de cualidades antropomórficas a Dios, pero de dimensiones magnificadas.

2. *Shi'ur*.- la medida de Dios y su estructura en términos de parasangas con un resultado infinito.

3. *Shemot*.- el uso de nombres secretos, compuestos por combinaciones de letras para designar cada una de las partes del cuerpo divino.

El conocimiento de *Shi'ur Komah* no es adquirido mediante observación directa (dado que las dimensiones exceden la captación humana), sino que está basado en el testimonio hablado en voz del ángel Metatrón o del Príncipe de la Torah. En la literatura de Hekhalot se hace una distinción entre la capacidad humana para ver a Dios y la incapacidad para entender la visión sin un intermediario. Sorprendentemente, el riesgo de personificación de Dios no disuade al místico de *Shi'ur Qomah* de describir a Dios en términos físicos. Claramente, estos místicos no entendieron la doctrina como una reducción de Dios en términos humanos. Si acaso su intención fue glorificarlo y hacer patente la distancia entre él y el hombre («The Concept of God in Hekhalot Literature», pp. 105-106).

anuncia una visión ética del mal y del mundo. Se comprende, desde ahora, que la resistencia del símbolo a la reducción alegorizante procede de la faceta no ética del mal⁵²⁴.

En relación con la triple significación de la salvación en el contexto de la apocalíptica, queremos ahora hacer mención del modelo del juicio *post-mortem*, cuyo origen puede situarse en las tradiciones irania⁵²⁵ y egipcia, las cuales pudieron haber influido en la escatología apocalíptica judía y que, según vemos en el *Testamento de Abrahán*, tiene un carácter triple o comporta tres instancias en las que el «acusado» ha de ser probado:

El Príncipe dijo: —¿Ves, santísimo y justo Abrahán, al temible varón que está sentado en el trono? Es hijo de Adán, el primer creado, y se llama Abel, a quien dio muerte el malvado Caín. Está aquí sentado para juzgar a toda la creación y examinar a justos y pecadores, pues dijo Dios: «Yo no os juzgo, sino que todo hombre por un hombre será juzgado». Por esta razón le dio autoridad para juzgar al mundo hasta su venida grande y gloriosa. Es entonces, justísimo Abrahán, cuando tendrán lugar juicio y recompensa definitivos, eternos e irrevocables, que ningún otro puede impugnar. Como todo hombre desciende del primer creado, por eso aquí son juzgados primero por su hijo, y en la segunda venida todo cuanto respira y toda criatura serán juzgados por las doce tribus de Israel. Pero la tercera vez todo hombre será juzgado por el Soberano Dios de todos, e inmediatamente después de aquel juicio el final está próximo y la sentencia es terrible, no hay nadie que se libre. En consecuencia, por medio de tres tribunales tiene lugar el juicio del mundo y la retribución. Por eso ninguna causa es firme definitivamente basándose en uno o dos testigos, sino que sobre tres testigos se basará toda causa (TestAbr A13, 2-8).

Nos interesa destacar que, de acuerdo con este esquema, el alma habría sido

524 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 280-1.

525 Recordemos aquí que en el mazdeísmo existe la concepción de una energía fundamental (*Xvarnah*) que interviene desde el momento de la formación del mundo hasta el acto final o *Frashkart* y que designa la transfiguración que los Saoshyants o Salvadores surgidos de la raza de Zaratustra realizarán al final del *Aion*. Esta luz permite identificar la transfiguración de la Tierra en su Ángel, es decir, en la personificación que el alma realiza mediante la proyección de su propia imagen. Lo anterior nos permite comprender por qué en el judaísmo existe esta misma correspondencia entre la transfiguración del visionario en ángel de Dios y la transfiguración o purificación del Mundo, es decir en donde la escatología personal coincide con la escatología cósmica: “En definitiva, mediante esta proyección de su propia Imagen, el alma realiza la transmutación de la Tierra material, instaure inicialmente también una Forma imaginal de la Tierra, una *Imago Terrae* que le refleja y anuncia su propia Imagen, es decir, una Imagen cuyo *Xvarnah* es también su propio *Xvarnah*. Es entonces cuando en, y a través de, este doble reflejo de la misma Luz-de-Gloria, el Ángel de la tierra se manifiesta a la visión mental, es decir, cuando la Tierra se capta en la persona de su Ángel. Y esto es lo que expresa un rasgo admirable y profundo de la angelología mazdeísta, sobre el que apenas se ha meditado hasta ahora, cuando se indica que la *Amahraspand Spenta Armaiti*, el Arcángel femenino de la existencia terrenal, es la «madre» de *Daēnā*” (Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, p. 47).

sometida a un «juicio humano», un «juicio nacional» y un «juicio divino», lo que probablemente se relaciona con las tres instancias de salvación que modelan los apocalipsis: individual, histórica y cósmica. En este sentido, podríamos suponer, existía una concepción en donde la escatología personal y la escatología cósmica se implicaban mutuamente, bajo la estructura mítica de la «parte que afecta el todo», o bien, bajo el esquema numérico que dentro del pensamiento griego establecía una relación entre el microcosmos y el macrocosmos. Como se dice en 2 *Enoc* respecto a la creación del hombre: “Y me ingeníé para que hablara palabras sagaces. Creé al hombre partiendo de la naturaleza visible e invisible, de ambas a la vez, muerte y vida; y la palabra conoce la imagen lo mismo que a cualquier otra criatura, pequeña en lo grande y grande en lo pequeño” (2 En 11,59). Si atendemos a esta declaración, es la palabra, el lenguaje mismo, lo que permite al individuo una relación «analógica» con el cosmos.

A diferencia de la mística del periodo talmúdico (Hekhalot y Merkabah), en donde el acento de la salvación recae enteramente en el individuo y su capacidad para perfeccionarse, tenemos que el misticismo inscrito en el marco de la escatología apocalíptica se encuentra aún comprometido con un destino histórico y/o cósmico. Esta relación es enteramente simbólica, pues, como hemos visto, aquello que ocurre en la subjetividad del visionario guarda una relación analógica con la realidad objetiva del universo.

III.3.3 El símbolo místico dentro del mito de salvación

Llega ahora el momento de ofrecer un análisis sobre la relación que existe entre el símbolo y el mito y que, de acuerdo con nuestro trabajo, es análoga a la relación entre el *sentido-forma* de la *visio mystica* y la significación que los mitos apocalípticos buscan transmitir: la salvación.

Cuando Abrahán es elevado al más alto cielo, su mirada se posa sobre el momento en que Adán y Eva fueron tentados por Azazel (ApAbr 23, 3-6). La imagen de Azazel indica la importancia que para la interpretación apocalíptica tiene determinar el origen del mal como proveniente de una potencia angélica anterior a los hombres. Así, nuevamente hace su aparición el debate sobre un mal inherente al hombre o un mal que

es provocado por un agente maligno⁵²⁶. El relato que explica el origen del mal como derivado de la “aspiración de los hombres de ser como dioses”, que encontramos en el relato de la Caída, constituye la contraparte del mito que explica el origen del mal como el “intento de los ángeles, de los hijos de Dios, de ser semejantes a los hombres”, según se establece en el texto más antiguo de la tradición apocalíptica: el *Libro de los Vigilantes*. Sin embargo, pensamos que el origen de ambas proposiciones se remite a una prohibición común y más primaria contra el intento de mezclar la esfera de lo sagrado con lo profano, lo puro y lo impuro, lo divino y lo humano. Y esta prohibición se ratifica a partir de que el hombre demuestra “ser sólo tierra” y es expulsado del paraíso, siendo sus puertas resguardadas inexorablemente por un par de querubines. De esta manera se establece una prohibición en el tiempo que implica el *arké* de una imperfección y que, por tanto, proyecta al hombre hacia una perfectibilidad futura (*telos*). Dicha prohibición afirma la necesidad de la Ley como expresión de la separación entre la esfera de lo sagrado y lo profano, de lo divino y lo humano. De ahí que la salvación que «ofertan» los apocalipsis, comprendida como el resarcimiento de aquellas dos esferas, sea un concepto que se apoya en la desjuridización de la Alianza, lo cual la devuelve a su primera noción, explica Ricoeur, de «pacto vivo»:

Por cierto, este tema de la Alianza se presta a una transcripción jurídica. La inversión en el «figurativo» judicial se vuelve posible por el carácter eminentemente ético de la religión de Yahveh; más exactamente, la transición entre el pacto hiperjurídico de la Alianza y su *analogon* jurídico fue asegurada por la noción de Torah, que de manera muy amplia significa instrucción de vida, pero cuyo equivalente latino *-lex-*, a través del *Nomos* de los Setenta, se cargó sin dificultad de las connotaciones del derecho romano en el cristianismo latino. En este sentido, la jurisprudencia del derecho rabínico y toda la conceptualización relativa a él, facilitaron considerablemente la juridización del conjunto de las relaciones concentradas en el tema de la Alianza. Sin embargo, la conceptualidad jurídica nunca agotó el sentido de la Alianza. Ésta nunca dejó de designar un pacto vivo, una comunidad de destino, un lazo de creación, que supera infinitamente la

526 En escritos apocalípticos con una tendencia historicista y legalista, encontramos el mal adscrito a las acciones del ser humano. Así lo vemos en la *Epístola de Enoc*: “Os juro pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sierva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí, y gran maldición tendrán los que lo hicieron. A ninguna mujer se dio esterilidad, sino que por obra de sus manos muere sin hijos” (1 En 98,4-5). En el *Testamento de Leví* encontramos una correlación interesante entre la atribución del mal a los hombres y la tendencia histórica del escrito: “Sábet, pues, que el Señor juzgará a los humanos porque, aunque se hiendan las piedras, se torne el sol en tinieblas, se sequen las aguas, se enfríe el fuego, se turbe toda la creación, queden aniquilados los espíritus inmortales [...], los seres humanos, desobedientes, continuarán en su maldad. El Altísimo ha oído tu plegaria para apartarte de la maldad, para que seas su hijo, siervo y ministro ante él. Tú harás brillar en Jacob la luz resplandeciente de la sabiduría, y serás como el sol para toda la descendencia de Israel. Dios te dará bendición, a ti y a tu descendencia, hasta que el Señor visite a todas las naciones [...] para siempre” (TestLeví 4,1-4).

relación del derecho. Por esa razón, el sentido de la Alianza pudo invertirse en otros «figurativos», tales como la metáfora conyugal de Oseas y de Isaías; ahí donde se expresa el excedente de sentido que no tiene cabida en la figura del derecho⁵²⁷.

Será en esta dimensión que trasciende la Ley donde habremos de situar la *visio mystica* en su doble connotación como *tremor* y *fascinans*, como amenaza de destrucción y como llamado a la nueva vida angelomórfica cabe la divinidad. Es aquí donde el mito de la pena encuentra su raíz simbólica como separación de lo divino y su correlato, el mito de la salvación, encuentra su raíz simbólica como religación con el mismo.

La explicación del mal que Dios proporciona a Abrahán resulta bastante ambigua, pues reconoce en Azazel “la impiedad de su iniciativa hacia la perdición”, pero luego habla de que los hombres desean lo malo aún antes de que Azazel tenga poder sobre ellos (23, 7-11). Lo anterior es señalado cuando Dios pregunta a Abrahán el motivo por el cual su padre adoraba un ídolo y no al Dios verdadero, a lo que Abrahán responde:

¡Oh Eterno fuerte!, es enteramente porque no le dio la gana escucharme, ni yo le seguí en mis acciones. Dijo: –Escucha, Abrahán, del mismo modo que el parecer de tu padre estaba en él, y tu parecer está en ti, así el parecer de mi voluntad está en mí y permanece dispuesto para los días venideros. No los conocerás antes ni verás con tus propios ojos las cosas que sucederán en ellos, pues son para tus descendientes. ¡Mira la imagen! (ApAbr 26, 3-5).

A pesar de la ambigüedad que rige este escrito sobre el problema del mal, la doctrina se pronuncia por el libre albedrío, añadiendo, sin embargo, que la mala elección deriva de la incitación del “Enemigo” (ApAbr 24,4). Que el mal provenga de una potencia ultraterrena, insistimos, no hace sino justificar que en último término sea a Dios a quien corresponda erradicarlo definitivamente. En resumen, el hombre no puede salvarse por sí mismo, requiere de la intercesión divina para ser liberado de los poderes siniestros de la Creación. En este sentido, la construcción de un tribunal angélico tras la muerte, en donde un ángel anota las acciones buenas de los hombres, mientras otro ángel «fiscal» acusa a los pecadores, anotando sus malas obras, nos demuestra que era el propio problema de la acusación o de la Ley lo que sería cuestionado por los escritores apocalípticos al introducir la experiencia más fundamental o el núcleo

527 *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 333-4.

religioso de la ética como «deseo» o «*conatus*» de ser cabe la divinidad⁵²⁸. En el documento acmímico del *Apocalipsis de Sofonías*, vemos de qué manera la figura del Acusador⁵²⁹ y sus servidores se alegran de que el hombre vaya por el camino del mal:

Estos son los ángeles del Señor omnipotente que escriben todas las obras buenas de los justos en su manuscrito mientras están [vigilando] en la puerta del cielo. Después yo los tomo de la mano y los llevo ante el Señor omnipotente, y él escribe su nombre en el Libro de los vivos. También hay otros ángeles, los del Acusador que está sobre la tierra, ellos también escriben todos los pecados de los hombres sobre sus manuscritos. Éstos se sientan igualmente en la puerta del cielo, llaman también al Acusador y él los inscribe en su manuscrito para poder acusarlos cuando salen del mundo de allá abajo (ApSof, 3, 6-9)⁵³⁰.

528 De la necesidad de reconducir los preceptos éticos a su origen místico dan cuenta los desarrollos cabalistas medievales. Durante la Edad Media y los tiempos modernos, la ética judía no se preocupa tanto sobre el problema de qué hacer, sino de por qué uno debe seguir ciertas demandas éticas. A esta pregunta Rabi Moses Cordovero (s. XVI, Safed, Galilea) presenta una clara e inequívoca respuesta mística: el comportamiento ético debe ser adoptado y seguido no sólo por lo que Dios dice, sino por lo que Dios es; uno debe conformarse no sólo con las leyes divinas, sino con la naturaleza divina. El justo no es, por tanto, sólo un obediente sirviente de Dios, sino un imitador de su esencia y, por tanto, parte de un sistema divino. La distinción entre el trabajo ético y el místico estaba borrada. Todo un cuerpo de literatura emergió de aquí, la literatura de la ética mística, que dominó el pensamiento judío durante los próximos tres siglos (Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 86-7). Encontramos un indicio de esta relación entre lo místico y lo ético en el *Libro de los Secretos de Enoc* cuando, una vez que Enoc ha regresado de su viaje por los siete cielos, retorna a la tierra y expresa lo que puede constituir una ética basada en la *semejanza divina* que el hombre porta desde su origen: “Pero no hay nadie más grande que quien teme al Señor: éste será más glorioso en la otra vida. El Señor hizo al hombre con sus propias manos a imagen de su rostro: pequeño o grande, el Señor lo ha creado. Quien haga ultrajes al rostro de un hombre, ultraja también el rostro del rey y menosprecia el rostro del Señor. El que desprecia el rostro de un hombre, desprecia también el rostro del Señor. *Aquel que sin motivo se enfurece contra un hombre será alcanzado también por la cólera del Señor*. El que escupe a un hombre en la cara, será objeto de ludibrio en el juicio grande del Señor. Bienaventurado el varón que no deja a su corazón guiarse por el odio hacia su prójimo, que presta su ayuda al encausado, levanta al que se encuentra molido y es misericordioso con el que lo necesita, pues el día del juicio toda medida y balanza y cualquier clase de pesas estarán colgadas en su fiel –*esto es, en su equilibrio*– y él estará en la tienda y reconocerá su medida, y con arreglo a ella recibirá su recompensa” (2 En 13,47-53).

529 Si bien el dualismo que presentan los apocalipsis plantea la existencia de una instancia «distinta», aunque no coeterna con Dios, en donde se concentra la «intención» maligna de una «libertad», el diálogo del *Libro de Job*, merced a su estricto monoteísmo y ajeno aún a las corrientes escatológicas de la apocalíptica, atribuirá al mismo Dios una «dualidad» en donde al mismo tiempo funciona como «acusador» y como «abogado». Según Philippe Nemo: “Así pues, Dios defensor, pero ¿contra quién? En Isaías, contra los hombres malvados. Pero en Job, sólo puede ser contra la maldad de Dios mismo. La fórmula (del cap.19): «El último, en la tierra, se alzarán» (v.25: se alzarán, como a lo largo de un proceso, para hablar a favor del acusado), y ésta otra: «Aquél que verá tomará mi partido» (v.27), ambas, implican un Dios defensor contra un Dios acusador. Hemos llegado, como el versículo sobre la «fianza», a la loca idea de un desdoblamiento de Dios” (*El exceso de mal*, p.116).

530 El vidente es transportado a la cumbre del monte Seír (en el país de Edom, gobernado por Esaú). La estructura mediante la que se compone el cuadro de los justos y pecadores no habla de una esquematización en forma de dípticos que pudo funcionar como un recurso didáctico en discursos homiléticos y que se ciñe a la concepción dualista que rige todos los escritos apocalípticos. El motivo de los tres hombres, hijos del sacerdote Joatán, quienes no guardaron los mandamientos de su padre ni cumplieron los preceptos del Señor, está vinculado con los pasajes de Lv 10, 1-3, sobre los hijos de Aarón; y 1 Sm 2,12-36, sobre los hijos de Leví. Recordemos que en algunas interpretaciones rabínicas, los Vigilantes habían sido comprendidos como sacerdotes que llevaban una vida licenciosa.

Nos interesa sobre todo la manera en que la Ley, para la escatología apocalíptica, si bien se mantiene como el órgano que da una medida a los actos buenos y malos, a la par también se vuelve el blanco mismo de la acusación, como signo de separación entre el hombre y Dios, pues tal como explica Ricoeur:

Mientras la religión no sea más que el doblete de la acusación, en tanto se limite a sacralizar la prohibición, el mal no será más que transgresión, desobediencia al mandamiento divino. La desmitificación de la acusación debe llegar hasta la desmitificación de la transgresión. La dimensión religiosa del mal no reside en eso. También aquí san Pablo dijo lo esencial: el pecado no es la transgresión, es a la par ley y codicia, es aquello a partir de lo cual hay transgresión. El pecado es permanecer en la economía de la ley, donde el mandamiento excita la codicia. Lo contrario del pecado no es la moralidad, sino la fe⁵³¹.

Siguiendo este planteamiento, la pretensión de la Ley que se atribuye la capacidad para hacerse cargo de todo el mal se ve humillada en la constatación de una situación en la que el hombre no llega a ser del todo responsable de lo que se le acusa y demanda la intervención de ese Dios que, mediante su libre voluntad, puede salvar al hombre independientemente de aquella economía jurídica. De alguna manera nos encontramos con una crítica a la situación de una Ley que ha adquirido estatus divino con el objeto de recuperar la cualidad libre y misteriosa de Dios⁵³². Sin embargo, dentro

531 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 315. “La fenomenología de la religión nos ha enseñado a sacar el pecado del campo de la moral, de la pura ética, para introducirlo en el único en que se hace comprensible, el de la religión. El pecado no se confunde con la transgresión de una norma, con la desobediencia a la ley. Para que exista pecado es necesario que el hombre esté situado frente a Dios, es decir, que se sitúe en la esfera de lo Santo. Y dentro de esta esfera, el hombre no se siente pecador porque haya cometido unos actos de pecado, sino que éstos son posibles desde una previa condición de culpabilidad, desde la previa condición de pecador propia del hombre. En efecto, el pecado antes de ser un acto o un conjunto de actos contrarios a una ley cúlrica o moral es una «situación global» que afecta a todo el hombre y común a todos los hombres, cuando éstos se sitúan frente al Misterio” (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 133).

532 Contrariamente a la operación que observamos en otros apocalipsis que niegan la sacralidad del Templo terrenal (*1 Enoc*) y encuentran en la Creación la expresión de la Ley divina, en apocalipsis de tipo histórico como es el caso del *Apocalipsis siríaco de Baruc* (*3 Baruc*, s.I.d.C.) nos encontramos con un movimiento inverso en donde es el Templo el espacio que delimita y consagra un ritmo distinto, propiamente ético, que se distingue del ritmo natural, el que debe ser glorificado. Esta defensa del vínculo ético que Dios mantiene específicamente con el pueblo de Israel explica por qué el redactor de este apocalipsis establece una oposición entre Adán, el «hombre natural» de quien provino la desgracia universal, y Moisés, el «hombre legal» de quien provino el orden que distingue y preserva a Israel de las demás naciones: “Ante el Altísimo no cuenta mucho tiempo o breves años. ¿De qué le sirvió a Adán, que vivió novecientos treinta años, (si) transgredió lo que se le había mandado? ¿De nada le sirvió el largo tiempo que vivió, sino que trajo la muerte y acortó los años de los que de él habría de nacer! ¿Qué mal le hizo a Moisés que viviera solamente ciento veinte años? Puesto que se sometió a su Hacedor, trajo la Ley a la descendencia de Jacob y encendió una lámpara para el linaje de Israel” (17, 1-4) (cf. F. del Río Sánchez y J.J. Alarcón Saínz, «Apocalipsis siríaco de Baruc, *3 Baruc*»: Alejandro Díez Macho, Antonio Piñero [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 165-230). Nos encontramos, pues, con un apocalipsis que si bien concuerda con otros escritos del género al

de la noción mística que queremos enfatizar aquí la acusación que proviene de la Ley es superada por la fe en la misericordia divina. Y esto es precisamente lo que logra hacer que Sofonías venza al Acusador, quien, podríamos añadir, consiste en una personificación de la Ley en su aspecto más intransigente:

De tal manera que caí sobre mi rostro y comencé a suplicar delante del Señor todopoderoso: «Que tu misericordia venga sobre mí y borres mi manuscrito, porque tu misericordia se ha hecho presente en todas partes y ha llenado todo lugar». Después me levanté y me puse en pie; vi un gran ángel delante de mí que me decía: –Vence porque has vencido y has derrotado al Acusador. Has subido a los infiernos y del abismo, y pasarás ahora por los lugares de paso (ApSof 7, 8-9)⁵³³.

El paso de la «justicia» a la «misericordia» significa, nada menos, el momento en el que la instancia jurídica de la acusación y la pena son desmitizados y reducidos a ese núcleo más fundamental en donde el hombre se siente separado «ontológicamente» de Dios. La invocación a la misericordia divina nos habla del paso que va de la moralidad a la fe, es decir, en donde la propia Ley es trascendida por el deseo de religarse, de recobrar el vínculo ontológico con la divinidad⁵³⁴. Según expone Philippe Nemo, el ámbito de la misericordia es correlativo al *exceso de mal*, ante el cual el justo

expresar la promesa de una tierra nueva preparada para los justos, no deja de moverse en la línea de un judaísmo conservador que, a falta del Templo, propone la Ley como único vínculo que preserva la Alianza singular que Dios guarda con su pueblo. Lo anterior se explica todavía más claramente al saber que el redactor de este apocalipsis fue partícipe de la escuela rabínica que desde entonces daría a la Ley y la Escritura la máxima importancia. Es sobre todo al señalar la incapacidad del hombre para comprender los caminos de Dios (14, 8-12) en donde podemos considerar este escrito como expresión propia del judaísmo sapiencial bíblico aunque circunscrito en un formato apocalíptico. De acuerdo con el tratamiento que el judaísmo oficial había dado al problema de la teodicea, el apocalipsis de Baruc declara «justo» el castigo aplicado por Dios a su propio pueblo a consecuencia de los pecados cometidos. Vemos entonces hasta qué punto el autor representa los afanes de un judaísmo que busca conservar el valor de la Ley por encima de los aspectos restauradores o utópicos del mesianismo (15, 5-8).

533 En el *Testamento de Job* (TestJob, finales del s.I a.C.), encontramos este mismo planteamiento en donde Satán aparece como el acusador legalista que carece de piedad por los desposeídos: “Cuando Satán lo supo, se metamorfoseó en vendedor de pan. Por casualidad, mi mujer se acercó a él para pedirle un poco de pan, creyendo que era un hombre. Satán le dijo: –Paga su precio y toma lo que quieras. Ella le respondió: –¿De dónde voy a sacar el dinero? ¿Acaso ignoras los males que aquí me han sobrevenido? Si sientes piedad, apiádate; y si no, tú verás. Satán le respondió: –Si no os hubierais merecido esos males, no os habrían sobrevenido” (23, 1-6).

534 “Descartes encuentra la imagen de Dios en los afectos y la voluntad, justamente en la capacidad infinita de querer que es propia de cualquier hombre. No nos detenemos en lo real cuando queremos, ni siquiera en lo posible. Como Kierkegaard ha dicho tantas veces, precisamente el momento en el que se revela mejor lo que el hombre es, es la cumbre de la pasión infinita, del interés infinito, que nunca puede ser tal más que cuando va dirigido, con todas nuestras fuerzas, a lo enteramente otro de nosotros mismos, o sea, a lo eterno, a la plenitud eterna, a lo humanamente imposible, a lo escandaloso y paradójico” (Miguel García Baró, «Más yo que yo mismo»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, p. 297).

(Job) sabe que no se puede ya confrontar con una instancia racional (Ley), representada por sus tres amigos, sino con una instancia plenamente «intencional»⁵³⁵ de cuya existencia da cuenta una intuición cordial:

Entendamos bien esta «inocencia». No se trata de la inocencia pasada de Job. En lo concerniente al pasado, hemos visto que Job no niega que haya podido ser culpable, tanto y tan a menudo como se quiera. Pero ha comprendido que lo importante no estriba en ello, si se tiene la menor sospecha de lo que es Dios, si se teme a Dios. Inocentes o culpables según la Ley, somos igualmente inocentes o igualmente culpables ante un Dios que está infinitamente por encima de la Ley [...]. ¿Cómo puede Job tener tal certidumbre? Él lo ha dicho: las «manos» de Dios lo han «modelado», «creado». Está pues esencialmente hecho a su imagen. El corazón de Dios es análogo al suyo. Así, ahondando en su corazón, tanto más debe reencontrar a Dios. Sabe que Dios no puede, en modo alguno, ser «extraño» a ese horror del mal y a esa energía sorprendentemente nueva para combatirlo que en sí mismo constata; que son el horror y la energía del propio Dios. Y como a Job el exceso del mal le ha revelado a Dios como Señor, como Creador, Job percibe que un acuerdo íntimo con Él le comunicará inmediatamente una fuerza, una vida, un futuro sobreabundantes («principescos»), que harán estallar por los aires la barrera del mundo y aniquilarán la muerte⁵³⁶.

Es por esto que, finalmente, Sofonías es condecorado con vestidura de ángel, es decir, que se encuentra ya en un ámbito de vida diferente, el cual implica la proximidad con la divinidad, de tal forma que la Ley o la acusación no tienen ya cabida:

Me dieron la mano y me subieron a aquella barca. Comenzaron a cantar alabanzas delante de mí millares y miríadas de miríadas de ángeles. Yo mismo me puse una

535 La importancia de esta dimensión «intencional», tanto por parte de Dios como del alma, se hace presente en el proceso de conjunción de ética y mística que tiene sus máximos exponentes en los filósofos y cabalistas judíos medievales. Un ejemplo paradigmático y que no recibió ningún tipo de represalias al exponer su doctrina es Rabbi Bahya Ibn Paquda y su obra *Hovot ha-Levavot*, *Los deberes del corazón*. Probablemente escrito en el s.XI d.C. al sur de España, es un escrito dedicado no a lo que el hombre debe hacer, sino a lo que siente y en lo que cree, aspectos considerados por Bahya como lo más esencial de la vida religiosa. *Deberes del corazón* es un sistema de diez deberes básicos que se caracterizan por su completa independencia de cualquier elemento psíquico o sensual. Éstos incluyen «deberes» como el conocimiento de la unidad divina, la examinación del trabajo de Dios en la Creación, la autoexaminación del alma, arrepentimiento, temor y amor a Dios, entre otros. No incluye aquellos elementos de la vida religiosa tales como la oración o el estudio de la Torah, por su conexión con el cuerpo y los sentidos. Paquda buscaba un sistema completamente espiritual, independiente de cualquier aspecto físico del hombre. Discute que los «deberes de los miembros», en contraste con los «deberes del corazón», son ejecutados sin incluir ningún valor religioso o bien, al menos con una intención espiritual que les dé valor. Cuando éstos son practicados con esa intención (*kavvanah*), la fuente de su significado es la intención espiritual y no la acción en sí. A pesar de lo revolucionario de su proposición, Bahya nunca fue declarado herético, ni su trabajo criticado por las siguientes generaciones. Fue traducido del árabe al hebreo en la segunda mitad del s.XII. Bahya es conocido como «el Piadoso», un título dado sólo a muy pocas y eminentes figuras espirituales de la Edad Media. Así «Los deberes del corazón» se convirtió en una obra clásica de la ética judía, aceptada por filósofos y pietistas, cabalistas y tradicionalistas, sin ningún tipo de controversia entre ellos (Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 22-5).

536 *El exceso de mal*, p.121.

vestidura de ángel, y vi a todos aquellos ángeles que rezaban. Yo mismo comencé a rezar a la vez junto con ellos, y conocía la lengua en la que hablaban conmigo (ApSof 8, 1-4).

El triunfo sobre los infiernos, ilustrado por el ángel que sopla tres veces la trompeta de oro sobre la cabeza del vidente (ApSof 9,1-2), significa el paso de la «muerte» a la «vida», es decir, del ámbito del Juicio al ámbito de la Misericordia. Aquí, la liberación del pecado no se refiere a la reparación de una falta concreta, sino al paso de una naturaleza humana a una naturaleza angélica. El motivo de la plegaria de los justos (Abrahán, Isaac y Jacob) para interceder por aquellos que se encuentran en toda clase de pecados nos habla de la superación de una economía estricta en donde la misericordia triunfa sobre el ámbito jurisdiccional y logra, mediante la desmitización del mito de la pena, encontrar el fondo de proximidad con Dios⁵³⁷. Como señala Philippe Nemo, la asimetría o desequilibrio que inserta la misericordia en un sistema estricto de retribución es el correlato directo del exceso de mal o el horror que abre el espacio de la diferencia, la «otra escena», cualitativamente distinta del conjunto «Mundo-Ley», esto es, la escatología:

A diferencia de la justicia natural, que tan sólo me obliga a no perjudicar a los demás, a cumplir mis promesas y a reparar los daños que he causado yo mismo, me exige reparar incluso los daños que no he causado, honrar incluso las promesas que no he hecho y apartar del camino de los demás incluso el mal cuya causa no soy yo. La justicia consiste en devolver al otro lo que le debo; la *misericordia*, lo que no le debo. La *misericordia* es de dirección única; el amor es una relación asimétrica [...]. La responsabilidad para con el otro es una relación fundamentalmente asimétrica; consiste en el reconocimiento de una deuda infinita, de un «débito que desborda el haber», y que se debe antes de todo compromiso explícito y voluntario por mi parte, simplemente porque soy hombre. Cuando nacemos, estamos ya en deuda. Estamos ya desequilibrados, no somos ni seremos nunca adecuados al orden de la naturaleza; nos resulta imposible ya vivir. La deuda aumenta a medida que la amortizamos: «cuanto más justo soy, más culpable soy». Por tanto, es impagable; por tanto, sólo puede devorar todo el ser, todo derecho a la vida⁵³⁸.

537 De ahí que la noción de «pecado» sea algo más hondo que el simple remordimiento a causa de cometer un acto ilícito. Como apunta Rudolf Otto: “Sólo cuando el carácter del valor negativo numinoso pasa y se transfiere al defecto moral y en él se instala, sólo entonces, la mera «ilegalidad» –transgresión de la ley moral– se convierte en pecado y se hace perversa y criminal. Y sólo después de haberse convertido en «pecado» adquiere esa terrible pesantez para la conciencia, que se siente aterrada, abatida a tierra y decepcionada de sus propias fuerzas. El hombre «natural» y aun el hombre que sólo atiende a imperativos morales no saben lo que es pecado. No es cierto, como afirma la explicación dogmática, que la exigencia moral, como tal, empuja al hombre a la más profunda miseria y «abatimiento espiritual» y entonces le obliga a buscar redención” (*Lo santo*, p. 77-78).

538 *El exceso de mal*, pp. 171-2.

El *Testamento de Abrahán* es un escrito que particularmente desarrolla el tema de la fe en la misericordia divina⁵³⁹, la cual resulta ser incomprensible aun para un hombre intachable como Abrahán, y en donde se da clara cuenta de que la acusación y el juicio son un asunto humano:

Entonces habló el Señor a Miguel diciendo: “Haz volver a Abrahán abajo a la tierra y no le dejes recorrer toda la creación, pues si no va a destruir la creación entera que he hecho. En efecto, no se compadece de ellos, ya que no es él quien los ha creado, mientras que yo los he creado y por eso me compadezco de ellos. Si sucede que se convierten y se arrepienten de sus pecados, serán salvados” (TestAbr 12,12).

Si bien la escatología apocalíptica judía no presenta la idea de un mesianismo de facto, como es el caso del cristianismo, el modelo del mesianismo utópico, entendido como ideal de Alianza con Dios, nos permitirá entender la oposición entre Ley y Mesianismo y la condena rabínica a las tendencias antinomistas que suscitaba la apocalíptica. El Mesías, el rey del final de los tiempos, y también la figura del «Hijo del hombre», según vemos en *1 Enoc*, es quien hace patente la continuidad «mística» entre Dios y su ungido, entre el ungido y el pueblo, entre el pueblo y su Dios⁵⁴⁰. Según vemos

539 Para M. Eliade, mediante el relato bíblico de Abrahán atendemos a un capítulo decisivo en la consolidación de la tradición israelita. Se trata de una tradición que se ciñe a las prácticas sacrificiales de los primogénitos. En el mundo semítico oriental, la costumbre de que un Dios, mediante su representante, rey o sacerdote, concibiera un hijo que debía ser donado a la divinidad, reparaba el desgaste que los dioses, con sus dones, padecían cíclicamente. Sin embargo, en el relato bíblico se da paso a un arquetipo completamente diferente. Dado que Abraham y Sara habían concebido un hijo por la gracia de Dios y este mismo hijo había sido demandado por la divinidad sin razón alguna, se trata de una demanda que pone en entredicho la economía normal, concentrada en la «circulación de la energía del cosmos» entre los hombres y los dioses y organizada por el sacrificio. Aquí no existe una cadena lógica que permita comprender el proceder de Dios pues Éste se expresa como lo «Otro» que demanda, ordena y actúa sin justificación alguna. Se trata pues de un momento distinto, en el que surge la experiencia de la «fe» (*Cosmos and History*, pp. 109-110).

540 En el *Apocalipsis de Abrahán*, la idea de que el Mesías provenga de los pueblos paganos no es nueva (vid. Isafás) pero lo que es nuevo es la idea de que el propio Azazel le adore (ApAbr 29, 5). Según Dios explica a Abrahán, el redentor pagano pondrá a prueba la estirpe del patriarca para ver si le adoran en la hora indicada del último siglo impío (ApAb 29,10). El dualismo ético que establece la doctrina de este apocalipsis es, ante todo, aquel que existe entre judíos y paganos, en contraste con aquél que observamos en otros apocalipsis más tendentes a lo universal, en los que el dualismo consiste en la oposición entre justos e injustos. De esta manera se comprende también por qué la escatología tiende aquí más a lo nacional e histórico que a lo universal y cósmico. De hecho, ambos tipos de escatología encuentran un punto de contacto en la idea de un Mesías proveniente de los pueblos paganos, que no hace más que universalizar la concepción del Ungido de Dios, pero a la vez hace hincapié en que los judíos serán testimonio de lealtad al Dios verdadero a través de este Mesías, aún contradiciendo los ideales nacionalistas. No obstante, el pasaje es sumamente contradictorio, como señala la nota (ver nota 29). Más adelante se confirmará la defensa de la estirpe de Israel por el Elegido de Dios contra los paganos: “Entonces haré sonar la trompeta desde los cielos y enviaré a mi Elegido, que tiene en sí una medida de toda mi potencia. Él convocará a mi gente afrentada por los paganos” (ApAb 31, 1). Vemos entonces de qué forma los escritores apocalípticos intentan resolver la tensión entre la escatología nacional y la universal y las inconsistencias que suscita el que el destino no pueda llegar a ser del todo uniforme.

en *Sefer Hekhalot*, la acción misericordiosa de Dios (el despliegue de su mano derecha sobre el mundo que va acompañado de la llegada del Mesías) se ejecuta independientemente del comportamiento de los hombres, pues, su «intención» se dirige a evitar la profanación de su Santo Nombre⁵⁴¹:

Dijo el Santo, bendito sea, en aquel momento:

¿Hasta cuándo esperaré a los hijos del hombre para, en razón de su rectitud, realizar la salvación por mi brazo? Por mí mismo, por mi mérito y justicia liberaré mi brazo y redimiré por medio de él a mis hijos de entre las naciones del mundo, pues se ha dicho: «Por mí lo hago, pues ¿cómo puede ser profanado mi nombre?» (Is 48,11). En el momento en que revele el Santo, bendito sea, su gran brazo y lo muestre a las naciones del mundo –su longitud es como la longitud del mundo, su anchura como la del mundo, el aspecto de su esplendor como el del sol con su potencia en la época del solsticio de verano–, entonces Israel será rescatado al punto de entre las naciones del mundo y se aparecerá a ellos el mesías, que los hará subir a Jerusalén con gran regocijo. Y no sólo eso, sino que también comerán y beberán, pues celebrarán el reino del mesías de la casa de David en los cuatro confines del mundo. Las naciones del mundo no podrán contra ellos, pues se ha dicho: «Yahveh ha desnudado su santo brazo, a los ojos de todos los pueblos, y verán todos los confines de la tierra la salvación de nuestro Dios» (Is 52,10). Y dice (también la Escritura): «Yahveh solo le guía, no hay con él un extraño» (Dt 32,12). «Y Yahveh vendrá a ser rey sobre toda la tierra» (Zac 14,9) (3 En 48A, 8-10).

El ungido, que también es una *hierofanía*, no quiere decir otra cosa sino aquél mediante el cual se realiza la voluntad de Dios en la tierra. A la figura del Mesías, que es del todo carismática, se opone la Ley como recordatorio de la mancha o impureza, es decir, de la distancia abismal entre Dios y los hombres, y como guía del esfuerzo constante por limpiar esa mancha ante los ojos de Dios y de la comunidad.

Puesto que la clave para leer la revelación no es el «deber», sino el «deseo de ser», esto es, que se remite a la fe, será la experiencia mística la que inserte ese acontecimiento que subordina la esfera de la Ley o la justicia a la de la misericordia, el aspecto racional al trans-racional de la religión. Dado que el núcleo de la acusación no

541 Esta particular de Dios puede estar en correspondencia con la formulación que Rudolf Otto ofrece de lo numinoso como *valioso en sí*, es decir, como aquello que posee una cualidad venerable, independientemente de una ordenanza ética: “Sería útil, para subrayar más este aspecto de lo numinoso, introducir de nuevo una palabra especial, acaso *augustus* («ilustre») o *sempnos* («lo que infunde respetuoso pavor»). *Augustus*, lo mismo que *sebastos* («mayestático, venerable»), conviene propiamente al objeto *numinoso* (acaso también al soberano, como engendrado por dioses o afín a ellos). Y puesto que *sebastos* designa más bien al ente numinoso, reservaríamos *sempnos-augustus* para referirnos al valor numinoso, a lo ilustre. Así pues, *fascinans* sería el numen por cuanto tiene para mí un valor subjetivo; esto es, beatificante. Pero *augustum* sería el numen, por cuanto es en sí mismo un valor objetivo que debe ser respetado. Y como este carácter *augustum* es un elemento esencial del numen, la religión es, por tanto, esencialmente, y aun prescindiendo de toda esquematización ética, una obligación íntima que se impone a la conciencia y a la vez que la conciencia siente; es obediencia y servicio, que son debidos, no por la coacción del poderío, sino por espontánea sumisión al *valor santísimo*” (*Lo santo*, p. 77).

es precisamente la trasgresión de la Ley, sino la desligación ontológica del hombre –o los ángeles– de Dios, el núcleo de la salvación no es la moralidad, sino esa experiencia de conversión que era anunciada por Jeremías. La Ley queda suspendida ante esa instancia transjurídica, y su necesidad se mantiene en la medida en que existe una dislocación entre el eje vertical de lo cósmico y el eje horizontal de lo histórico. De ahí la ambigüedad que caracteriza a las escuelas rabínicas al momento de explicar la realidad de la salvación. Como expone Philippe Nemo en diálogo con Emmanuel Lévinas⁵⁴², existen tres respuestas a la expectativa mesiánica en el rabinismo:

- 1) *El advenimiento de la era mesiánica depende del hombre solo* (postura de Rav). Lévinas declara: «El advenimiento mesiánico está a la altura del esfuerzo individual que puede producirse en plena posesión de sí. Ya todo es pensable y ya todo está pensado; la humanidad está madura; lo que falta son las buenas acciones y el arrepentimiento».
- 2) *El advenimiento de la era mesiánica depende de Dios solo* (postura de Shemuel). La era mesiánica adviene porque Dios se ha cansado de aguardar en vano el arrepentimiento del hombre y decide unilateralmente intervenir [...]. El mérito humano apenas cuenta aquí; a Dios le deciden los sufrimientos humanos, de los que puede decirse que son redentores por sí mismos.
- 3) *El advenimiento de la era mesiánica depende del hombre y de Dios*. El hombre recibe el sufrimiento, pero, en este sufrimiento, él surge como libertad moral. La idea de la intervención exterior en la salvación concuerda, en el sufrimiento, con la idea de que la fuente de la salvación ha de ser

542 El comentario de Lévinas (*Difícil libertad*, pp. 96-99) se centra en los textos de las páginas 97b y 98a del tratado Sanhedrín. Ahí encontramos las discusiones entre Shemuel y Rav, antagonista habitual de Shemuel en el Talmud. Rav ha dicho: “Todos los plazos han expirado y la cosa no depende más que del arrepentimiento y de las buenas acciones”. Y Shemuel ha dicho: “Aquel que esté de duelo bastante tiene con su duelo”. Para el primero “el acontecimiento mesiánico está a la altura del esfuerzo individual que puede producirse en plena posesión de sí”, es decir, que la acción moral no se encuentra alienada de la historia y, por tanto, no necesita de la política, ni de las razones de estado. Por su parte, Shmuel, concede importancia a las realidades políticas, “pues sólo el mesianismo puede deshacer los efectos destructores que éstas ejercen sobre la vida moral”. Ahora bien, “aquel que está de duelo” se presta a diversas interpretaciones. Puede tratarse de *Dios*, es decir, el “orden objetivo de las cosas” o la “propia voluntad que dirige la historia desgarrada por sus contradicciones”. Puede tratarse de Israel, de su sufrimiento, el cual es ya condición de su salvación, es decir, la dignidad de la víctima que sufre absurdamente y sin haber merecido la repercusión de las necesidades históricas. El sufrimiento, no obstante, tiene un lugar en la economía del ser, pues “no es aún la iniciativa moral, pero es a través del sufrimiento como se *puede suscitar una libertad*. El hombre recibe el sufrimiento, pero en este sufrimiento es él quien surge como libertad moral. La idea de la intervención exterior en la salvación debe, necesariamente, ser interior al hombre. El hombre, a la vez, recibe y obra la salvación”. Finalmente, puede tratarse del propio Mesías. Rabí Yehoshúa Levy tuvo un día la oportunidad de encontrar al profeta Elías (quien es el precursor del Mesías). Al preguntar el rabino por el Mesías, el profeta responde: “Se encuentra en la puerta de Roma. Está en medio de los justos que sufren, en medio de los mendigos cubiertos de llagas”, es decir, que el Mesías vendrá “Hoy mismo, si es que queréis escuchar mi voz” (Sal 95). El Mesías está dispuesto a venir hoy mismo, pero todo depende del hombre. Ambas tesis de Rav y Shemuel testimonian la alternativa fundamental “o bien es la moral, es decir, el esfuerzo de los hombres, dueños y señores de sus intenciones y sus actos lo que salvará el mundo, o bien será preciso un acontecimiento objetivo que supera la moral y la buena voluntad de los individuos”.

necesariamente interior al hombre. *El hombre recibe la salvación al mismo tiempo que es su trabajador*⁵⁴³.

Pero, de alguna manera, estas ideologías llegan a un punto de evolución en el que se sus presupuestos se imbrican. De esta consecuencia lógica, y atendida únicamente a los presupuestos morales, se deriva el núcleo religioso de las disquisiciones. Lévinas declara:

La exigencia de moralidad absoluta es una exigencia de libertad absoluta. Y, por consiguiente, una posibilidad de inmoralidad. ¿Qué sucederá, en efecto, si los hombres no vuelven a Dios? Sucederá esto: el Mesías no vendrá jamás, el mundo será entregado a los malos y la tesis de los ateos –aquellos que estiman el mundo entregado a lo arbitrario y al mal– triunfará. La moralidad exige la libertad absoluta, pero en esta libertad reside ya la posibilidad de un mundo inmoral, es decir, el fin de la moralidad: la posibilidad del mundo inmoral se encuentra, pues, incluida entre las condiciones de la moralidad [...]. Porque esta vez las exigencias de la moral llegan a un punto en el que, en nombre de la libertad absoluta del hombre, niegan a Dios, es decir, niegan la certeza absoluta de que el Mal acabe siendo derrotado. No hay moral sin Dios; sin Dios la moral no es preservada contra la inmoralidad. Dios surge aquí en su esencia más pura, alejada de toda la imagería de la encarnación, a través de la aventura moral del hombre. Dios es aquí el principio mismo del triunfo del bien. Si no creéis en esto, si no creéis que, de todos modos, el Mesías vendrá, entonces es que no creéis ya en Dios. Se comprende ahora mejor la tesis paradójica y célebre: el Mesías vendrá cuando el mundo sea plenamente culpable. Esta es la consecuencia externa de una proposición evidente: aun cuando el mundo esté completamente hundido en el pecado, el Mesías vendrá⁵⁴⁴.

Vemos hasta qué punto un planteamiento extremo sobre del Misterio (*Deus Absconditus*) y un planteamiento extremo sobre la libertad y la ética (Ley) conducen a visiones excluyentes sobre la teodicea. En efecto, dentro del mundo rabínico, y como nos informa Joseph Dan⁵⁴⁵, la esfera de la ética y la mística se mantuvieron separadas

543 *El exceso de mal*, pp. 179-180.

544 *Difícil libertad*, pp. 115. Observamos que ambas posturas podrían tener su origen en los dos tipos de Alianza que se dibujan en la Biblia Hebrea: o bien se trata de la Alianza condicionada por la «acción moral» propia de la «historia de la salvación», que emite la tradición de la Anfictionía, o bien se trata de la Alianza incondicional, propia de la «escuela del mito y el ritual» deudora de la ideología monárquica.

545 Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 11-17. De acuerdo con este autor, pueden identificarse cuatro etapas principales en la historia de la ética judía, entre el s. X y el s.XVI. La primera consiste en la emergencia de la filosofía judía y la ética racionalista, que se combina con la filosofía racionalista de la escuela dominante entre los rabinos e intelectuales judíos del Cercano Oriente y del sur de Europa. Los primeros filósofos judíos de la Edad Media escribieron sus trabajos en árabe, y sus sistemas éticos son presentados en el mismo idioma. Esta asimilación de la cultura musulmana dominante a su vez absorbe la filosofía griega que los árabes habían recogido en sus propios trabajos. La segunda etapa comienza con la expansión de la filosofía racionalista y la ética más allá de los límites de las zonas de habla árabe, es decir, España, Cataluña, Provenza e Italia. Así, la segunda etapa consiste en la transformación de la ética racionalista judía, de ser parte de la cultura judeo-arábica al género de literatura hebrea. La tercera etapa comienza a principios del s. XIII, cuando, por primera vez en el sur de Europa,

por largo tiempo, hasta que, llegada la Edad Media, se dio paso a un planteamiento integral de ambas esferas. Como hemos visto, el primer grupo de judíos que produjo literatura mística como un cuerpo independiente es conocido como místicos de Hekhalot («Palacios Divinos») y Merkabah («La carroza divina») del período talmúdico. Esta literatura no tiene que ver con la ética. Tal parece que el aspecto práctico de la vida religiosa no era considerado como una parte integral de la especulación mística. Sin embargo, frecuentemente aparece en estos textos una descripción breve del místico como perfecto en todos los sentidos terrenales y religiosos, así como moralmente superior al hombre común. No obstante, no se dan detalles ni direcciones con referencia a la manera en que estas perfecciones son logradas. Así, misticismo y ética son clasificadas como campos independientes. Todo indica que el misticismo judío temprano no vio la necesidad de llegar a una conclusión ética a partir de los secretos revelados de una forma mística. De ahí que durante un largo periodo de tiempo se observe el desarrollo paralelo de la ética judía por un lado, y del misticismo judío por el otro. Esta situación se mantiene hasta entrada la Edad Media, cuando el acento en el cumplimiento de las leyes se traslada de la pregunta sobre «¿qué hacer?» a la pregunta sobre «¿por qué hacerlo?», es decir, de las acciones a los valores éticos, de lo práctico a lo abstracto, de la vida material a la espiritual. Como podemos observar en el siguiente ejemplo, este cuestionamiento se encontraba ya en los documentos apocalípticos de época tanaíta como es el caso de 2 Enoc:

Si alguien es diligente en hacer sus ofrendas ante la faz del Señor, el Señor acelerará también la cosecha de su trabajo y le hará un juicio justo. Si alguien multiplica las lámparas ante la faz del Señor, el Señor multiplicará también sus graneros en el *reino supremo*. Ahora bien, ¿cuándo va a tener el Señor necesidad de pan, o de una lámpara, o de una oveja, o de un buey, o de una ofrenda cualquiera? No, lo que él exige es *un corazón puro*, y *con todo esto pone en prueba el corazón de un hombre*. Si alguien ofrece a un rey terrenal un don cualquiera albergando en su interior pensamientos de infidelidad, ¿no montará en cólera el rey –si es lo que

los tratados de ética comienzan a escribirse en hebreo sin ningún marco filosófico, es decir, como una ética judía tradicional basada en el Talmud y en el Mídrás a la que se denomina «literatura ética rabínica». La cuarta etapa se desprende directamente de la tercera: la aparición de la «ética mística judía», la cual se basa en muchos casos en la ética rabínica. La «ética mística» o también «ética cabalista» no alcanza su desarrollo último hasta el siglo XVI, después de la expulsión de los judíos de España. Durante ese siglo, en la pequeña ciudad de Safed en Galilea, la ética cabalista comienza a escribirse de manera sistemática, convirtiéndose en una de las fuerzas principales de construcción de la cultura judía. Pero, mientras los místicos de los siglos XIII y XV dudaron de divulgar las enseñanzas de la Cábala al gran público, los trabajos éticos son por definición dedicados a las grandes masas, ocultando el contenido completo de sus ideas místicas-éticas al escribir trabajos populares. Sin embargo, después de la expulsión de España, un gran cambio ocurrió: la Cábala se convirtió en el poder central de la cultura judía, y por tanto, comenzó un periodo en el que la mística judía y la ética dominaron la creatividad judía.

advierde— irritado por su ofrenda y lo entregará a la justicia? O si un hombre hace injusticia a otro, engañándole con buenas palabras, pero con malas intenciones, ¿no se percatará de ello en su propio corazón y se juzgará a sí mismo por no haber obrado justamente? Mas cuando el Señor envíe su luz inmensa, en ella tendrá lugar un juicio justo e imparcial, tanto para los buenos como para los malos, del que nadie podrá sustraerse (2 En 13, 54-59).

Será la integración de ambas esferas (la mística y la ética) lo que encause una integración constructiva entre lo individual-cósmico y lo comunitario-histórico. Es en este equilibrio que puede considerarse la mística en su estado de maduración plena. De hecho, desde el punto de vista del psicoanálisis, la inclusión de la integridad moral y la actividad ética en el individuo es precisamente lo que distingue el misticismo de una mera patología regresiva:

La experiencia mística madura muestra así una relación íntima con la profecía. Porque si el místico muestra la autenticidad de su experiencia en su capacidad para entrar en el juego de la intersubjetividad, experimentando su comunión con Dios como indisolublemente unida al compromiso con la comunidad humana en la que se inserta, del mismo modo el verdadero profeta deja ver también que la misión histórica a la que es convocado no es independiente del vínculo íntimo que experimenta con su Dios. En definitiva, ambos no hacen sino poner de manifiesto dos dimensiones básicas del hecho religioso que necesariamente se implican y que, de un modo y otro, se hacen presentes en toda dinámica creyente. Mística y profecía se muestran así como dos componentes ineludibles y esenciales de la identidad religiosa en su conjunto⁵⁴⁶.

De acuerdo con la dialéctica de las hermenéuticas que propone Ricoeur, la profecía de la consciencia no es exterior a su arqueología pero es distinta en la medida en que la figura central de la que procede el anuncio de salvación no es equivalente a la del «padre asesinado». El profeta es esa figura que se encuentra fuera de los vínculos libidinales de la familia, la política, la cultura, y por, tanto, como explica Ricoeur, es la «figura escatológica por excelencia»⁵⁴⁷. El heredero de esta figura en la literatura apocalíptica es, como sabemos, el visionario y, en la misma línea que el profeta, su figura se sobrepone al mero «retorno de lo reprimido» en la medida en la que ha dejado de estar vinculado por una pertenencia «terrenal o sanguínea» y se lanza a una perfectibilidad futura comprendida como una religación voluntaria con el cosmos y Dios.

Lo que nos transmiten los textos apocalípticos es, ante todo, una forma de

546 Carlos Domínguez Morano, «La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística*, p. 213.

547 *El conflicto de las interpretaciones*, p. 319.

interpretar la realidad histórica a la luz de un mundo trascendente que se adivina purificado de toda la maldad que rige la hora presente. Ese mundo mejor o más justo es similar a aquél en el que el Dios se complacía en el inicio de los tiempos y que, según supone la escatología apocalíptica, es aquél que espera a aquellos que han sido fieles a la justicia y el bien, aun en medio de la injusticia y el mal. De ahí que el desarrollo ético nunca acabe por perder su articulación con la salvación última. Así lo vemos en el pasaje que habla sobre el Paraíso en el *Libro de los secretos de Enoc*:

Este lugar, Henoc, está reservado a los justos que estén dispuestos a soportar toda clase de calamidades en su vida y mortifiquen sus almas y cierren sus ojos a la injusticia y hagan un juicio equitativo, dando pan al hambriento, vistiendo al desnudo, levantando a los caídos y ayudando a los huérfanos y ofendidos; a los que caminen sin defecto ante la faz del Señor y a él solo sirvan. A todos estos está reservado este lugar como herencia sempiterna (2 En 5,9).

Ese mundo es siempre una realidad secreta para la conciencia ordinaria de todos los días y de ahí que su conocimiento derive de una experiencia de revelación. Hay seres que, como Enoc, fueron elegidos y premiados con la revelación de la realidad celestial a la manera de una gracia misteriosa y personal, pero también, suponemos, en relación con una situación previa en la que el individuo demostró, a su vez, la elección de una responsabilidad ética mayor al común de los hombres. Según observamos en el *Sefer Hekhalot*, Enoc fue elegido entre toda una generación por cualidades que responden a la ética tradicional:

—¡Siervos míos, ejércitos míos: mis querubines, mis *’ofanim*, mis serafines!, ¡no toméis a mal este asunto! Ya que todos los hijos del hombre han renegado de mí y de mi gran reino, pues se han ido a adorar a los ídolos, he apartado mi *Šekinah* de entre ellos y la he ascendido a lo alto. Y éste que he tomado de en medio de ellos es un elegido entre los habitantes del mundo y vale lo que todos ellos juntos en lo que a fe, rectitud y capacidad de acción respecta. Lo he tomado como tributo mío en mi mundo de debajo de todos los cielos (3 En 6, 3).

Conclusiones

Durante el Exilio y la cautividad, o bien, la persecución o el sometimiento por parte de otras naciones, el Dios de Israel, aun como adversario, estaba presente, interviniendo al interior de la historia del pueblo judío, a la manera de un motor que no desfallecía. Sin embargo, en la época del Segundo Templo algo se modifica profundamente; probablemente el dominio de la civilización helenística trae consigo una irrefrenable fuerza universalista, la alborada de un primer imperio de tipo laico en la historia antigua, la fascinación por colocar al hombre en el centro de las reflexiones⁵⁴⁸. Nos acercamos a las raíces de lo que significó un nuevo modelo de pensamiento e interpretación dentro de la tradición judía, fruto de un diálogo intra e interreligioso durante los siglos en los que la civilización griega constituyó un marco común para las poblaciones del Cercano Oriente. Podríamos decir que el helenismo, como todo «fenómeno global», acarreó grandes pérdidas locales, pero también significativas ganancias universales en materia de arte, pensamiento filosófico y científico, y por supuesto, religioso. El contacto con civilizaciones como la babilonia, que habían

548 El helenismo fue un fenómeno que logró establecer una textura pluricultural y pluriétnica bajo el denominador común del estado griego. Ciertamente, la *polis* griega, cuya unidad básica era el ciudadano, atentó contra la estructura más íntima del judaísmo, cuyo centro de gravedad era Dios y el pueblo elegido: “Los conquistadores griegos llevaron consigo una vitalidad excepcional como pocos periodos históricos han conocido [...]. El elemento laico, es decir, el ser humano, prevalecía de algún modo sobre el religioso. En esta situación también el concepto de estado fundado en la comunidad de sangre tendía a ser superado: el elemento que unía a los hombres en la *politeía* griega era la participación en los derechos y deberes comunes de un mismo suelo. La idea era bastante nueva también para los griegos; piénsese en la reforma de Clístenes acaecida hacia el 500 a.C. en el Ática, que al menos en el plano administrativo interno hizo pasar los poderes que una vez había tenido la *phratría*, órgano fundado esencialmente en lazos de sangre, al *demos*, basado en la territorialidad. Era ésta una concepción de gran interés porque representaba un cierto equilibrio entre el estado territorial y el étnico” (Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo*, p.225). Así pues, el imperio griego tuvo como principal herramienta de su expansión y consolidación un principio esencialmente político y administrativo. El que los judíos se adecuaron a un estado *laico*, siendo una sociedad cuyas instituciones y leyes partían de principios religiosos, tuvo que ir gestando esa mentalidad peculiar que detectamos en la literatura apocalíptica: las leyes del mundo no son las leyes de Dios, o bien, el mundo ha ido por derroteros que poco o nada tienen que ver con la voluntad divina.

alcanzado un gran desarrollo en el campo de la astronomía, permitió ampliar y perfeccionar la medición del calendario solar, aun desde tiempos del Exilio, así como la influencia de las escuelas órficas y pitagóricas por vía helenística propició un mayor acercamiento a la noción de la vida *post-mortem*, modificando en gran medida la experiencia religiosa del ser judío⁵⁴⁹.

Observamos que la importancia que tiene la espiritualización del culto dentro de la apocalíptica obedece a un momento importante en la historia de las religiones que no sólo afectó las temáticas, sino la morfología misma de los sistemas religiosos. Además del judaísmo, también en tradiciones como la persa, china o hindú, por citar algunas, la figura de grandes personalidades como Zoroastro, Confucio o Sidartha Gautama, el Buda, se ligan a lo que ha venido en llamarse «tiempo-Eje»,⁵⁵⁰ en el que varias tradiciones pasaron de estar centradas en una «etnia» (clan, tribu, nación), y se desplegaron a partir de un «fundador»; en donde el anhelo de salvación se concibió con carácter individual y, por tanto, de valor universal. De esta manera, muchas formas de culto, que hasta ese momento habían comportado una forma mítica-ritual, fueron devueltas a su significación simbólica-espiritual, o bien, interiorizadas. Dentro del judaísmo, Jeremías, quien presencié el saqueo y la destrucción del Templo de Salomón, y Ezequiel, quien sufrió el Exilio en Babilonia, encausaron las nuevas perspectivas religiosas propias del «tiempo axial». Por otra parte, la aparición de los grandes

549 La situación de los sistemas éticos judíos de la Edad Media plantea la necesidad de adaptar sus contenidos al entorno de la religión normativa. En este proceso, muchos de esos contenidos se espiritualizan, lo que nos indica que probablemente habría ocurrido lo mismo en la época greco-romana: “Jewish ethical Systems in the Middle Ages were faced with a basic paradox, which shaped their values and their practical demands: the contrast between what Judaism was and what was regarded as the nature of religion in the Middle Ages; between what was and what should have been. The process of the adaptation of Judaism to the religious norms of the medieval period is the process of spiritualization of Judaism, which was carried out within ethical thought and ethical literature [...]. All Jewish thinkers of the Middle Ages not only recognized this basic attitude, but adopted it as their own. The dualism of spirit versus matter, soul against the body, became central to Jewish religious and ethical thought as it was to the other monotheistic religions. Ancient Judaism, unaware of the concept of dualistic conflict between body and soul, insisted on the physical expression of every religious and ethical practice. Things done only in the heart or mind were not regarded as part of the actual performance of what God demanded from man [...]. If we take into account that the existence of Judaism in the Middle Ages was in a context of constant competition with the other monotheistic religions, which sought to convince Jews to convert, we may realize how crucial was this problem, for it seemed to present Judaism as an inferior, non spiritual set of religious and ethical demands when compared to the other religions [...]. The discovery of spiritual aspect of Judaism and its dominance over the physical aspect is the main subject of Jewish ethical literature in the Middle Ages” (Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, pp. 57-59).

550 “[...] acaecido en Eurasia hacia la mitad del primer milenio antes de nuestra era. Fue un giro marcado por el surgir de los primeros filósofos, en el que también se desarrolló, con sorprendente coincidencia cronológica en culturas diversas y entre sí no dependientes, la actividad de los reformadores religiosos que originaron las primeras religiones universales. Para esa época histórica excepcional ha aclimatado Karl Jaspers la denominación de *tiempo-Eje*” (José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, p.89).

filósofos griegos como Sócrates (470-399 a.C.) y Platón (427-347 a.C.), tuvo un papel importante en la tónica individual que las religiones mediorientales y orientales adquirieron en este periodo. Según la descripción que aporta José Gómez Caffarena, el «tiempo-Eje» se caracteriza por una lectura más flexible de los contenidos religiosos en la medida en que atiende al polo de «Misterio» que subyace a cualquier hierofanía concreta. Este tipo de religiosidad es “consciente de la índole simbólica de los mitos, frente a las adhesiones literales de los sistemas mitológicos; la que tiende a espiritualizar los ritos, frente a los literalismos ritualistas obsesivos; la que es capaz de flexibilidad hermenéutica y tolerancia de la diversa interpretación de las creencias, frente a los «fundamentalismos doctrinales»”⁵⁵¹.

En el aspecto negativo que implicó el helenismo, el marco general de la literatura apocalíptica demuestra un profundo rechazo a todas aquellas ciencias y prácticas extranjeras que degradaron y desmoralizaron a la sociedad judía. Este fenómeno de descomposición social finalmente generó una atmósfera polarizada, en donde las leyes del mundo se percibieron en franca discordancia con las leyes de Dios. La doctrina sobre el mal se elevó como nunca antes por encima del marco de la historia, dirigiéndose a un planteamiento universal que separaba a los ángeles buenos de los malos, a los hombres justos e injustos, esta vida y la vida en el más allá. En este sentido, es cierto que existe una profunda decepción por la historia en el ideario de la literatura apocalíptica. Mientras la profecía se mantuvo activa, la teofanía de Dios halló su lugar en el propio devenir del pueblo de Israel, en donde los profetas actuaban como signos (*ôṭ*) a través de los cuales se expresaba la voluntad de Yahveh en la historia. Sin embargo, al debilitarse la unidad judía, la teofanía histórica se pierde, se invisibiliza. La nación de Israel, tal vez como nunca antes, mira desvanecerse el cercado que la distinguía como pueblo elegido, aflorando el *mysterium tremendum* e intensificándose los aspectos trans-históricos, trans-rationales o místicos de la religión⁵⁵².

Al parecer, a medida que el Dios de la historia, es decir, el Dios que había impulsado la profecía, se desvanece, el Dios Creador, aquél que rige el principio y el fin

⁵⁵¹ *Ibid.* p. 95.

⁵⁵² La salvación, después de todo, como afirma Boris Vysheslawzeff, no puede sino proceder de la trascendencia: “The solution to the tragic contradiction cannot be logical, theoretical, technical; it cannot be arrived at by any immanent science or rational consciousness; it requires a redemption that comes from the realm of transcendence, from the kingdom that is «not of this world». All great religions have been religions of redemption. The misery and suffering of life, the tragic contradiction, create the need for redemption” («Two Ways of Redemption»: Joseph Campbell [ed.], *The Mystic Vision*, p. 4).

de los tiempos, pasa a un primer plano⁵⁵³. Dios se retira del escenario de la historia, se vuelve a esa morada trascendental en la que está resumido el principio y final de los tiempos⁵⁵⁴. Los ascensos celestiales y la experiencia visionaria tienen que ver con ese movimiento que reconduce la palabra (*dabar*) al ámbito más subjetivo e inexplicable del espíritu (*ruah*). Podríamos decir que la apocalíptica tiene como elemento distintivo ser, no una antropología para Dios, como se ha dicho que es la profecía (Abraham Heschel), sino una verdadera teosofía para el hombre, la revelación del *mysterium tremendum* y los secretos celestiales. Aquí no es Dios quien vigila la historia y el devenir del pueblo desde sus más cotidianas acciones hasta sus grandes hazañas, sino que es el hombre quien mira, contempla, fuera de sí, de su contexto terrenal e histórico, la realidad divina⁵⁵⁵. En los escritos apocalípticos descubrimos la expresión, no sólo de contenidos religiosos nuevos para la tradición judía, sino de una vía cognoscitiva distinta, la idea de una trasmutación del ser humano en un ser con capacidades visionarias extraordinarias. La posibilidad de llegar a formar parte de la «corte celestial» nos habla de que el ser humano está llamado a cumplir un destino trascendente, más allá de las limitaciones terrenales y de la muerte. De esta manera, la evolución del hombre no sólo se despliega en la línea horizontal del devenir histórico, sino también en el eje vertical que significa el ascenso a estados superiores de sabiduría. Pues si el curso de las

553 Ciertamente, el Señor de la historia no había perdido vigencia, pero sí la manera en que la historia fue comprendida. Michael Stone señala esta modificación como sigue: "In the period of the Second Temple a greater intellectual sophistication emerged and people viewed the historical process at a higher level of abstraction. It was seen with the eagle's eye, in its completeness, *sub specie aeternitatis*. God was removed, to a considerable extent, from the actual progression of historical events, although he was thought to control history as a whole. The biblical conception of God's action was stubbornly retained, but the meaning of that action and of history in which that action was discerned was sought in encompassing patterns leading from *Urzeit* through history, to *Endzeit* (*Selected Studies in Pseudepigraph and Apocrypha*, p. 445).

554 Como plantea Mircea Eliade en perspectiva fenomenológica, el Mesianismo judaico, bajo la idea de una regeneración del mundo, significa también una postura anti-historicista, pues confía en que la historia desaparecerá en algún cercano o lejano futuro. La irreversibilidad de los eventos históricos es compensada por la limitación de la historia en el tiempo. De alguna manera, el mesianismo es aún más radical que las culturas tradicionales en su repulsa a la historia pues, aun cuando le concede una función escatológica, su esperanza final es que aquélla cese de existir. La historia es abolida, no mediante la consciencia de habitar un eterno presente (que coincide con la revelación de los arquetipos), no por la repetición periódica de un ritual, sino por el planteamiento de un fin en el futuro (*Cosmos and History*, pp. 111-112)

555 Sirva aquí el comentario que brinda Miguel García Baró sobre la *ascesis*: "Y, en efecto, ¿cómo se logrará que la multiplicidad se reduzca a la unidad, que el tiempo se reconcentre en la eternidad, si el hombre múltiple y temporal no se desapega y desarraiga de sí mismo y de todo cuanto refleja, en grados inferiores del ser, su propia naturaleza temporal y múltiple? Sin este ejercicio (*ascesis*), sin este empeño por la radical *alteración* de sí, sin este profundo sacrificio de cuanto nos sobra, no se puede concebir siquiera el proyecto de asemejarse cada vez más y en todo lo posible a lo divino (según la fórmula con la que en el *Teeteto* Platón señala lo que debe ser la vida humana)" («Más yo que yo mismo»: Juan Martín Velasco [ed.], *La experiencia mística*, pp. 300-301).

generaciones obligaba a un desarrollo ético en el pueblo de Israel, merced a que la responsabilidad por las acciones recaía en la comunidad y en su constante depuración y perfeccionamiento, la continuidad de la vida *post-mortem* implicaba también el perfeccionamiento moral en la conciencia del individuo desde su vida actual.

Si sabemos que la literatura sapiencial bíblica fue, junto con la profecía, la matriz en la que se gesta la tradición apocalíptica judía, observamos en qué medida el trabajo teológico desarrollado en torno al tema de la teodicea venía desarrollándose bajo la interrogante ante el problema insoluble del mal. Es en la literatura sapiencial donde podemos detectar con mayor claridad la bifurcación entre Ley y voluntad libre, entre el Dios revelado y el Dios desconocido⁵⁵⁶. Será también esta bifurcación la que nos ayude a desmitificar el mito de salvación como una doctrina racionalizada, es decir, en ese segundo nivel de la Ley remitologizada, llevándola hacia su origen simbólico, como consecuencia de una «religación ontológica» con la divinidad que deriva de la experiencia mística. En los apocalipsis encontramos que el concepto del mal transita, de la tradicional perspectiva como resultado del libre albedrío, a ese otro concepto en el que, mediante el mito de los ángeles caídos, se comprende como una «naturaleza maligna» que invade y afecta a la humanidad y la Creación. Tanto el mal en relación con el libre albedrío que proviene del relato de la Caída, como ese «otro mal» que recae como una fatalidad sobre los hombres por obra de los ángeles caídos, dibujan dos líneas de interpretación que se conjugan en todos los apocalipsis judíos. El mal como naturaleza da paso a un dualismo que linda en gran medida con el gnosticismo y con la condenación del Mundo. Sin embargo, el que esta naturaleza maligna –que invade y perturba a los hombres– derive de la acción deliberada de una vida superior, angélica, nos habla de que, más allá de ser un principio independiente de Dios, el mal tiene su origen en la ruptura voluntaria de una relación⁵⁵⁷. De cualquier manera, la noción del

556 Es este el Dios que Job busca en medio de un sufrimiento «absurdo» y de un «mal excesivo»: “El mundo y sus leyes quedan relegados a un segundo plano, en beneficio de una confrontación entre Job y algo que él llama «Dios». Pero, con toda seguridad, este «Dios» no es el de la Ley: pues a éste no se le impetra; resulta impío pedir que suspenda y eclipse su propia creación. La técnica no solicita a las leyes del mundo que cambien. Job se halla, pues, confrontado con un «Dios» que es lo Otro diferente del mundo entendido, éste, como Ley” (Philippe Nemo, *El exceso de mal*, p.96).

557 El dualismo aquí presente probablemente obedecería a la influencia del dualismo iranio, en el que la materia no es maligna en sí sino en la medida en que es dominada por uno de los principios que conforman la hermandad antagónica de los gemelos creadores Ormazd (Ahura Mazda) y Ahrimán (Ahrimán Mainyu), siendo este último un principio sustantivado que afecta negativamente lo creado. Este mito cristalizó con el derrumbe del imperio aqueménida (330 a. C), que coincide con la redacción de los primeros escritos apocalípticos (Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1975, I, pp. 303;311).

mal que encontramos en el mito de los ángeles caídos estaba ya sugerido en el mito de la Caída con la figura de la serpiente. Tanto el mito bíblico como en el apócrifo que narran el origen del mal suscitan una ambigüedad en la cual el hombre resulta no ser del todo responsable⁵⁵⁸. Así, en la medida en que el mal es extraído de la esfera de lo ético, es decir, de la responsabilidad de una comunidad precisa en la dialéctica de la historia, viene a interpretarse como un problema que únicamente compete resolver a Dios. Recordemos que esta dimensión del mal, cuyo caso paradigmático es la diatriba de Job (s.V a.C.), demanda la intervención divina. La revelación directa de Dios es lo único que exime a Job de la tensión entre su conciencia y la consideración externa que se apoya en la Ley.

La visión mística –que en algunos apocalipsis implica una suerte de regeneración o incluso la adquisición de una naturaleza angélica por parte del visionario– viene a significar la reparación de una primera generación pecaminosa por obra de los Vigilantes o, en el caso del mito bíblico, de ese componente mítico que se encuentra en la serpiente que tienta a Eva. En ambos casos, el mal llega de fuera, ataca al hombre, lo corrompe y corrompe la Creación entera. Sólo a Dios corresponde salvar al hombre de estado de corrupción; salvación que se hace patente mediante la misteriosa elección de un patriarca de la antigüedad a quien todo esto se revela y se le pide transmitirlo a las generaciones presentes. Esta elección comporta también una ambigüedad en el sentido de si es fruto de la voluntad misteriosa de Dios o si tiene alguna relación con la rectitud moral del visionario. En realidad se trata de las dos. Desde el punto de vista de la ética, los visionarios son aquellos que, antes de ser elegidos, ya han elegido a Dios por encima de la idolatría y la corrupción que reina sobre la tierra. Por otra parte, el misterio de la elección se remonta a las formas de organización social más antiguas de las tribus preisraelitas, pues se trata de la memoria que se transmitía de generación en generación por el padre de la estirpe, en donde «el culto de los dioses paternos» no estaba ligado con un lugar fijo, sino con un clan determinado y su destino⁵⁵⁹. A partir de aquí vemos de qué manera el drama fundamental en el que participan los simbolismos primarios del mal y el bien, de la impureza y la pureza, de la vida y la muerte, adquiere toda su riqueza simbólica inserto en un relato mitológico, en este caso, los apocalipsis, que tratan sobre ese *anthropos*, ya no original, sino final –según el doble horizonte histórico de un comienzo (*Urzeit*) y un

558 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*.

559 *Ibid.*, pp. 30-1.

fin (*Endzeit*)—, y que da cuenta, ya no de cómo el hombre inocente cayó en el pecado, sino de cómo el hombre corrompido adquirió una naturaleza incorruptible, inmortal.

La bifurcación entre «mística» y «profecía», «mesianismo» y «legalismo» puede darnos también la clave para comprender las dos vertientes de los apocalipsis como género literario. Ciertamente, y como ha sido ya observado por los estudiosos, en los apocalipsis judíos observamos una relación entre la ausencia de viajes celestiales y la presencia de una escatología que se sitúa en el campo de lo nacional e histórico. Por su parte, en los apocalipsis que presentan viajes celestiales, la escatología tiende hacia lo cósmico y universal. Existe, como ya se ha señalado, una correlación entre viaje celestial-apocalipsis cósmicos, ausencia de viaje celestial-apocalipsis históricos. Y, precisamente, será en la dialéctica de ambos polos en donde podremos encontrar una razón para afirmar que cuanto más cósmico es un apocalipsis, más cercano se encuentra a la experiencia mística y, por tanto, a la concepción universalista e individual, en contraposición con los apocalipsis con tendencia a lo nacional e histórico, más cercanos a la aceptación de la Ley como forma de regulación en términos de lo ético o comunitario. Se abre entonces otra correlación: si los apocalipsis históricos propugnan por una conservación de la Ley, en donde la figura del Mesías tiende a desdibujarse, estaríamos ante el influjo de las «fuerzas conservadoras» cercanas al «judaísmo oficial». En el caso de los apocalipsis en los que la presencia del Mesías es muy pronunciada, la importancia de la Ley se diluye. En este caso las «fuerzas utópicas y restauradoras» estarían operando en sus tendencias antinomistas (más cercanas al «judaísmo enóquico»). Vemos, por tanto, que en la medida en que el énfasis se traslada del Mesías a la Ley o viceversa, la morfología de la mediación con Dios cambia. La Ley vuelve a instaurar el cerco de la prohibición, como la bisagra que articula y a la vez asegura la distancia entre Dios y el hombre; esa distancia que está en el meollo del dilema al que quiere dar respuesta el mesianismo utópico y su base, la religación mística entre Dios y el individuo, Dios y la Creación, Dios y el pueblo. Pensamos que la experiencia mística no puede ser considerada más o menos como un «adorno formal» que se incluía o no en los apocalipsis según un criterio aleatorio, sino que constituía el epicentro o experiencia a partir de la cual se operó una reforma sobre la tradición. Que estuviera ausente de manera formal puede explicarse con relación a un momento en que las corrientes apocalípticas tardías retomaron el marco de la historia y comenzaron a restar importancia a los aspectos cosmológicos, es decir, cuando las «fuerzas conservadoras» comenzaron a ganar terreno sobre las «restauradoras» y «utópicas». Sin embargo, el

sentido de aquella «experiencia» se mantiene vivo y ejerce su influencia en todos los textos apocalípticos en mayor o menor grado.

El tratamiento que aquí he realizado sobre la literatura apocalíptica, a saber, la percepción de los apocalipsis como mitos, es una interpretación que, entre tantas otras, puede suscitar una literatura así de rica y dispensadora de múltiples sentidos. En la medida en que he podido detectar una estructura mítica en los apocalipsis, esto es, una forma que responde a mecanismos semiológicos, creo que el mito queda lo suficientemente independizado de una manipulación ideológica. Dentro del mito, el símbolo es el elemento que articula un componente objetivo con una experiencia subjetiva. En este caso, el símbolo místico dota de sentido al mito de salvación en la misma medida que éste proporciona un marco cultural a lo que, de otra forma, quedaría en el ámbito de lo inefable. La operación mítico-simbólica que los escritores apocalípticos emprendieron sobre la tradición bíblica en la construcción de una tradición nueva demuestra su perfecto conocimiento de la Escritura y de la dialéctica que rige el judaísmo entre polos opuestos y complementarios: mito/historia, mesianismo/Ley, mística/profecía. La tradición, pues, se nutre de estas rupturas y reestructuras como mutación ineludible para mantenerse viva. Si bien la tradición bíblica y la tradición apócrifa se mantuvieron aparentemente separadas a lo largo del tiempo, sus propios extremos demuestran una secreta complementariedad entre ambas que quizás irá desvelándose en la medida en que la historia de las religiones y la hermenéutica bíblica revele sus ineludibles y estrechas conexiones.

Sólo abarcando ambos aspectos de la dialéctica se puede llegar a resolver las aporías en un nuevo nivel de significación que dé cabida a un espectro integral del hombre religioso. Mientras los sistemas religiosos no reconozcan los aspectos místicos que los renuevan y actualizan, su propia rigidez les hará entrar en un proceso de inevitable decadencia. Asimismo, mientras la experiencia mística no busque integrar su visión trascendente en el ámbito de una comunidad y de unos lineamientos tradicionales, estará destinada a la inefabilidad, el aislamiento o la extinción. Así pues, considero que la tradición apocalíptica tiene una importancia sin parangón dentro de la historia del judaísmo en el sentido de que abarca ambos aspectos y se encuentra, por decirlo así, en el punto de equilibrio que todo creyente judío y, quizás todo hombre religioso, requieren para subsistir: responder a la llamada de Dios, pero también a la llamada de los otros.

Bibliografía

- Ackerman, Susan, «The Queen Mother and Cult in Ancient Israel»: *JBL* 112/113, (1993), pp. 385-401.
- Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pretextos, Valencia, 2002.
- d'Agostino, Franco, *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*, Trotta, Madrid, 2007.
- Albright, W.F., «The Goddess of Life and Wisdom»: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36 (1920), pp. 258-294.
- Alvarado S., «Apocalipsis de Abrahán»: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 61-106.
- Aranda Pérez, Gonzalo, «Apocalipsis de Adán», pp. 27-60; «Apocalipsis de Sofonías», pp. 257-258; «Apocalipsis de Elías», pp. 107-148: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009.
- Arbel, Vita Daphna, *Beholders of Divine Secrets. Mysticism and Myth in the Hekhalot and Mekavah Literature*, State University of New York Press, 2003.
- Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología), Revista de Occidente, Madrid, 1950, Traducción del árabe, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández.
- Barker, Margaret, *The Great Angel, a Study of Israel's Second God*, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1992.
- , «Beyond the Veil. The High Priestly Origin of the Apocalypses»: *Scottish Journal of Theology* 51.1, (1998), pp. 1-21.

- , «The Great High Priest», Lectura pública en la Birmingham Young University, Mayo 9, (2003), pp. 65-80.
- Barr, James, *The Garden of Eden and the Search of Immortality*, Minneapolis, Fortresspress, 1992.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Benjamin G. et. alt. (eds.), *Conflicted Boundaries between Wisdom and Apocalypticism*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, NewYork, Anchor Books, 1990.
- Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- Bickerman, Elias J., «The Historical Foundations of Postbiblical Judaism»: Michael Stone, David Satran (eds.), *Emergin Judaism, Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E*, Fortress Press, 1989, pp. 22-45,
- Blanchot, Maurice, *Los falsos pasos*, Pretextos, Valencia, 1977.
- Bocaccini, Gabriel, *Middle Judaism, Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E*, Philadelphia, Fortress Press, 1991.
- Bolle, Kees W., «An Overview»: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, s.v *Myth*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, pp. 261-273.
- Burkes, Shannon, *God, Self and Death. The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, Leiden, Boston, Brill, 2003.
- Cabrera, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México, 1998.

- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México, 2004.
- Campbell, Joseph (ed.), *The Mystic Vision*, Papers from Eranos Yearbooks, New York Bollingen Foundation, 1968.
- Cassirer, Ernst, *Introducción a las formas simbólicas*, 3 vols., vol. II., *El pensamiento mítico*, F.C.E, México, 1971.
- Certeau, Michel de, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, Madrid, Buenos Aires, 2007.
- Chernus I., «Visions of God in Merkavah Mysticism»: *JSJ* 13 (1982), pp. 123-146.
- Childs, Brevard, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970.
- Cilveti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974.
- Cohn, Norman, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica (Grijalbo, Mondadori), Barcelona, 1995.
- Collins, J. E., *Mysticism and New Paradigm Psychology*, Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991.
- Collins, John J., «Cosmos and Salvation, Jewish Wisdom and Apocalypticism in Hellenistic Age»: *History of Religions* 17:2 (Nov. 1977), pp. 121-142.
- (ed.), *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, The Society of Biblical Literature, 1979.
- , «The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, pp. 531-548.
- , «Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK, 1983, pp. 57-78.

–, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York, 1984.

–, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1986.

–, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, HSM 16, Missoula, Mont., 1997.

Corbin, Henri, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995.

–, *Cuerpo espiritual y tierra celeste, del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Siruela, Madrid, 1996.

Corriente Córdoba, F., Antonio Piñero, «Libro 1 de Henoc (et y gr)», Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, *Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 13-143.

Crenshaw, James, *Theodicy in the Old Testament*, London, SCM Press, 1983.

Dan, Joseph, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, United Washington Press, 1986.

Delcor, Mathias, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid, 1997.

Díez Macho, Alejandro (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI vols., vol. IV, *Ciclo de Enoc*, 1984, vol.V, *Testamentos o discursos de adiós*, 1987.

–, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, 2009, Cristiandad, Madrid.

Dominguez Morano, Carlos, «La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 183-217.

Dood, C.H., *Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid, 1974.

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California, 1951.

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, (1ª en francés, 1964).

Eisenstadt, S. N. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986

–, «The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece», pp. 29-39; «The Axial Age Breakthrough in Ancient Israel», pp. 127-134: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986.

Eliade, Mircea, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper Torchbooks, The Bollingen Library, 1959.

–, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*, Madrid, Cristiandad, 1975.

–, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1976.

–, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

–, *Cosmología y alquimia babilonias*, Paidós, Barcelona, 1993.

–, *Aspectos del mito*, Paidós-Orientalia, Barcelona, 2000.

Elior, Rachel, «The Concept of God in Hekhalot Literature»: *Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1986, pp. 97-120.

–, «The Jerusalem Temple. The Representation of the Imperceptible»: *JBL*, (1990), pp. 126-143.

–, «Mysticism, Magic and Angelology. The Perception of Angels in Hekhalot Literature»: *JSQ I* (1993), pp. 3-53.

–, «Early Forms of Jewish Mysticism»: Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, *The Late Roman Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2006, pp.749-791.

Elkana, Yehuda, «The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986, pp. 40-64.

- Fernández Marcos N., «3 Baruc»: Alejandro Diez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 231-256.
- Ferwerda, R., «The Meaning of the Word σώμα (Body) in the Axial Age: An Interpretation of Plato's CRATYLUS 400c»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization*, New York Press, 1986, pp. 111-126.
- Fletcher, Louis Crispin H. T., *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*: Florentino García Martínez, P.W. Flint (eds.), *Studies on Texts of the Desert of Judah*, vol. XLII, Leiden-Boston-Köln, 2002.
- Fossum Jarl, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1985.
- Frankl, Víctor, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gafni, Isaiah M., *Land, Center and Diaspora: Jewish Constucts in Late Antiquity*, JSPSup Series 21, Sheffield, 1997.
- García Baro, Miguel, «Más yo que yo mismo»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 285-309.
- García Bazán, Francisco (ed.), *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II, Pístis Sophia/Fe Sabiduría*, Madrid, 2007.
- García Martínez, Florentino, Julio Treballe Barrera (eds.), *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993.
- , «Los hombres del Mar Muerto», pp. 45-61; «El problema de la pureza: la solución qumránica», pp. 165-186; «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», pp. 187-208: Florentino García Martínez y Julio Treballe Barrera (eds.),

- Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993.
- , *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, Peeters Publishers, 2003.
- Gill, Christopher, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Glasson, F., *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London, S.P.C.K, 1961.
- Gnoli, Gherardo, «Iranian religions»: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 154-161.
- Goodenough, E.R., *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale, 1935.
- , *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (12 vols.), New York, Random House, 1953.
- Gómez Caffarena, José, «Lenguaje, símbolo y verdad»: Horacio Santiago (ed.), *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid, CSIC, 1979, pp. 119-139.
- , *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.
- Gómez de Liaño, Ignacio, *Filósofos griegos, visionarios judíos*, Siruela, Madrid, 2000.
- Grabbe, Lester L., *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yahveh*, London, Routledge, 2000.
- Graves, Robert, Raphael Patai (eds.), *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Green, Elizabeth, *Celestial Ascents of the Soul. The Morphology of an Enduring Idea*, MA in Cultural Astronomy and Astrology, Bath Spa University, 2006.
- Gruenwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/ Köln, Brill, 1980.
- , *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, BEATAJ 14, Frankfurt, 1988.

- Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*, Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.
- Halperin, David J., *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, 1980.
- Hanson, Paul, *The Dawn of the Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
- , «Apocalypticism»: *IDBSup*, Nashville, Tenn. (1976), pp. 28-34.
- , «Rebellion in Heaven. Azazel, and the Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11»: *JBL*, 96/2, (1977), pp. 195-233.
- (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK 1983.
- , «Old Testament Apocalyptic Reexamined»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK, 1983, pp. 37-60.
- Hellholm, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocaypticism, Uppsala, August 12-17, 1979.
- Hendel, Ronald S., «Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel»: K.van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 205-228.
- Hengel Martin, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, Penn., 1974, (1ªed. 1973).
- Hillman, James, «Los sueños y el Inframundo»: Ortiz-Osés [ed.], *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos-Cahiers d'Eranos, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 135-220.
- Himmelfarb, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford, OUP, 1993.
- Hollenbeck, Jess Byron: *Mysticism: Experience, Response, and Enpowerment*, The Pennsylvania State University Press, 1996.

- Horsley, Richard: «The Politics of Cultural Production in Second Temple Judea. Historical Context and Political-Religious Relations of the Scribes who produced *I Enoch*, *Sirach* and *Daniel*»: Benjamin G. et. al. (eds.), *Conflicted Boundaries between Wisdom and Apocalypticism*, Leiden, Boston, 2006, pp.123-145.
- Humphreys, S. C., «Dynamics of Greek Breakthrough: the Dialogue between Philosophy and Religion»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986, pp. 91-110.
- Huxley, Aldous, «La experiencia visionaria»: John White (ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós, 1979 (1ªed.1972), pp. 59-84.
- Idel, Moshe, *Mesianismo y misticismo*, Riopiedras, Barcelona, 1994.
- , *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York, State University of New York Press, 1998.
- Isenberg, S. R., «Millenarism in Greco-Roman Palestine»: *Religion* 4 (1974), pp. 26-46.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2002.
- Jesi, Furio, *Mito*, Labor, Barcelona, 1976.
- Jonas, Hans, «Myth and Mysticism. A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought», *The Journal of Religion*, vol. 49, No. 4 (Oct. 1969), pp. 315-329.
- Jung, Carl Gustav, *Simbología del Espíritu*, F.C.E, México, 1962.
- Katz, Steven T., «Language, Epistemology and Mysticism»: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, New York, Sheldon, 1978, pp. 22-74.
- , (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, *The Late Roman Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2006.

- Kirk, G.S., *El mito, su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Kellens, Jean, «Le mazdéisme»: Paul Poupard, Jacques Vidal (eds.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 106-117.
- Klawans, Jonathan, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, 2000.
- Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe. Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1988, (1ªed.1982).
- , *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Laenen, J.H, *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid, 2006, Trad. Xavier Pikaza, Revisión técnica de la traducción de Amparo Alba.
- Lambert, W.G., «The Background of Jewish Apocalyptic»: *The Ethel Wood Lectures delivered before the University of London (28 Feb 1977)*, London, The Athlon Press, 1978, pp. 3-17.
- Lebram, J. C. H., «The Piety of Jewish Apocalypticist»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, pp. 171-210.
- Lemmer, Richard, «Early Jewish Mysticism, Jewish Apocalyptic, and Writings of the New Testament- a Triangulation»: *Neotestamentica, The New Testament Society of South Africa*, University of South Africa, No.30, 2, (1996), pp. 359-376.
- Lévinas, Emmanuel, *Difícil libertad. Ensayos sobre judaísmo*, Caparrós Editores, Madrid, 2004.

- López Baralt, Luce, Lorenzo Piera (eds.), *El sol de medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Col. Paradigmas, CIEM, Madrid, 1996.
- McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism*, vol.1, New York, Crossroad, 1991.
- Mardones, José María, *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid, 2000.
- Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999.
 – (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.
 –, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006.
- Maslow, Abraham, «La experiencia núcleo-religiosa o trascendental»: John White (ed.),
La experiencia mística y los estados de conciencia, Kairós, Barcelona, 1979,
 (1ªed.1972), pp. 502-523.
- Meier, Christian, «Emergence of Autonomous Intelligence among the Greeks»: S. N.
 Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York
 Press, 1986, pp. 65-91.
- Merkur, D., *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany, NY,
 State University of New York Press, 1993.
- Moore Cross, Frank, *Caananit Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the
 Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973.
- Morray Jones C.R.A., «Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah
 Tradition»: *JJS* 43, (1992), pp. 1-31.
- Mowinckel, S., *He that Cometh*, Nashville, Abingdon Press, 1954.
- Murphy, Frederick J., «Apocalypses and Apocalypticism. The State of the Question»:
CR:BS (Currents in Research: Biblical Studies) 2 (1994), pp. 147-180.

- Navarro, M^a de los Ángeles, «Libro hebreo de Henoc, *Sefer Hekhalot*»: Alejandro Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, *Ciclo de Enoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 205-294.
- Neher, André, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Nemo, Philippe, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Col. Esprit, Madrid, 1995.
- Neumann, Erich, «Mystical Man»: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, Papers from Eranos Yearbooks, New York, 1968, pp. 375-415.
- , «La conciencia matriarcal»: Andrés Ortiz-Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos- Cahiers d'Eranos, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 45-96.
- Neusner, Jacob, «Exile and Return as the History of Judaism»: James M. Scott (ed.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, *Journal for the Study of Judaism/ Supplements*, v. 56, Leiden, (1997), pp. 221-237.
- Nickelsburg, George, «Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism»: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, pp. 641-654.
- , «Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-1»: *JBL* 96/3 (1997), pp. 383-405.
- Orlov, Andrei A., «Praxis of the Voice, the Divine Name Traditions in the *Apocalypse of Abraham*», *JBL* 127, (2008), pp. 53-70.
- Ortiz-Osés, Andrés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos- Cahiers d'Eranos, Anthropos, Barcelona, 1994.
- , «Hermenéutica simbólica»: Andrés Ortiz Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos- Cahiers d'Eranos, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 221-316.

Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.

Panikker, Raimon, «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo»: Ortiz Osés (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Círculo Eranos I, Cuadernos de Eranos- Cahiers d'Eranos, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 383-414.

Patai, Rafael, «The Goddess Asherah»: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, 1/2 (Jan. - Apr., 1965), pp. 37-52.

Perdue, Leo G., *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Nashville, Abingdon Press, 1994.

Pérez Rodríguez, Gabriel, *Los sabios de Israel. Aportación a la historia salvífica*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.

Peters, Dorothy M., *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls. Conversations and Controversies of Antiquity*, Society of Biblical Literature, 2008.

Piñero, Antonio, «Testamentos de los doce patriarcas»: Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.V, *Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 11-158.

Plöger Otto, *Theocracy and Eschatology*, Richmond, Va., 1968, (1ªed. 1959).

Poupard, Paul, Jacques Vidal (eds.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.

Puech, Henri-Charles, *Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en la India y en el extremo Oriente*, Historia de las Religiones, 4 vols., Siglo XXI, Madrid, 1978.

- Quispel, Gilles: «Ezequiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Vigiliae Christianae*, (1980), pp. 1-13.
- Rad, Gerhard von, «The Origin of the Concept of the Day of Yahweh», *JSS* 4, (1959), pp. 97-108.
- , *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1972.
- , *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 1977,
- , *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1996.
- Ricoeur, Paul, «Myth and History»: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, s.v *Myth*, New York, Doubleday, 1987, pp. 273-282.
- , *El conflicto de las interpretaciones*, F.C.E, Buenos Aires, 2003.
- Río Sánchez, F. del, J.J. Alarcón Saínz, «Apocalipsis siríaco de Baruc, 3 Baruc»: Alejandro Díez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 165-230.
- Rohde, Erwin, *Psiqué. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, Málaga, 1995.
- Rowland, Christopher, «The Visions of God in Apocalyptic Literature»: *JSJ* 10, (1979) pp. 137-154.
- Sacchi, Paolo, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, Madrid, 2004.
- Santiago, Horacio (ed.), *Simbolismo, sentido y realidad*, CSIC, Madrid, 1979.
- Santos Otero, A., «Libro de los secretos de Henoc (esl)»: Alejandro Díez Macho (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, *Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 145-202.

- Shäfer Peter, *The Hidden and Manifested God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany, NY, State University of New York Press, 1992.
- Scholem, Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition, based on the Goldstein Lectures, delivered at the Jewish Theological Seminary of America*, New York, 5725, 1965.
- , *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.
- , *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998.
- Scott, James M. (ed.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997.
- Smith-Christopher, D.L., «Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/539 BCE)»: James M. Scott (ed.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, pp. 7-36.
- Smith, Jonathan Z., «Wisdom and Apocalyptic»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK, 1983, pp. 101-125.
- Smith, Mark S., «The Near Eastern Background for Solar Language for Yahweh»: *JBL* 109/1, (1990), pp. 29-39.
- , *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugarit Texts*, Oxford University Press, 2001.
- Smith, Morton, «Hellenization» (1971): Michael Stone, David Satran, (eds.), *Emerging Judaism. Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Fortress Press, 1989, pp. 103- 127.
- Stone, Michael, «New Light on the Third Century»: Paul Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press and SPCK, 1983, pp. 86-105.
- , David Satran (eds.), *Emergin Judaism. Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Fortress Press, 1989.

- , *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha, with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden, Brill, 1991.
- Strugnell, J., *The Angelic Liturgy at Qumran -4QSerek: Sirot `Olat hassabat: Supl. Vetus Testamentum*, Congress Volume Oxford, Leiden, 1960.
- Tabor, James D., *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Graeco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1987.
- Trebolle Barrera, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993, 1998.
- , «Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica»: Florentino García Martínez, Julio Trebolle Barrera (eds.), *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 63-89.
- , «La mística en los textos veterotestamentarios»: Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 99-127.
- Trible, Phyllis, *God and the Rethoric of Sexuality*, SCM Press, New York, London, 1992.
- Uffenheimer, B., «Myth and Reality in Ancient Israel»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986, pp. 135-168.
- Underhill, Evelyn, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, New York, Dover Publications, 2002, (1ªed.1911).
- Vanderkam, James C., *Enoch, a Man for All Generations*, University of South Carolina, 1995.
- , «Exile in Jewish Apocalyptic Literature»: James M. Scott (ed.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, pp. 89-109.

- Vegas Montaner, Luis, «Profetismo y apocalíptica»: *El Olivo* 15, Madrid, (1982), pp. 19-39.
- , «Testamento de Abrahán»: Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, *Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 438-527.
- , «El primer relato de la creación en la tradición rabínica»: *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo VII, (2002), pp. 9-33.
- , «Enoc, viajero celeste más allá de la muerte»: *Revista de Filología Románica*, Anejo IV, (2006), pp. 43-58.
- , «La apocalíptica judía»: *Hesperia, Revista de las tres culturas* 6, (2007), pp. 207-238.
- , F. Corriente Córdoba, «Ascensión de Isaías»: Alejandro Díez Macho, Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.VI, *Apocalipsis*, Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 543-627.
- Vernant, Jean Pierre, *El Individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001 (1ª ed. Gallimard, 1989).
- Vysheslawzeff, Boris, «Two Ways of Redemption: Redemption as a Solution of the Tragic Contradiction» [1936]: Joseph Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, Papers from Eranos Yearbooks, New York, New York Bollingen Foundation, 1968, pp. 3-27.
- Weinfeld, M., «Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy»: S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York Press, 1986, pp. 169-182.
- Westermann, Claus, *Genesis*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., T&T Clark, Edinburgh, 1987.
- White, John (ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós, 1979 (1ªed.1972).
- Wolf, Hans Walter, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

Wolfson, E.R, *Through a Speculum that Shines. Visions and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.

Yarbro Collins, Adela (ed.), «Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting», *Semeia* 36; Decatur, GA, Scholars Press, 1986.

–, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypses*, E.J, Leiden, Netherlands, Brill, 1996.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

